

دروس خارج الهیات

سال ۹۵

استاد محمد حسین حشمت پور

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس لاهیجی استاد محمد حسین حشمت پور ۹۵/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: لاهیجی

بیان قول میرداماد و دوانی در مورد نحوه علم خداوند به زمانیات و بیان اشکال لاهیجی بر آنها/ المبحث السابع فی رد قول جماعه ظنّوا انّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کآنٍ واحد کما انّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه فی علمه تعالی/ المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان قول میرداماد و دوانی در مورد نحوه علم خداوند به زمانیات و بیان اشکال لاهیجی بر آنها/ المبحث السابع: فی رد قول جماعه ظنّوا انّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کآنٍ واحد کما انّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه: فی علمه تعالی/ المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

المبحث السابع: فی ردّ قول جماعه ظنّوا أنّ نسبه جمیع الأزمنه إلیه تعالی کآنٍ واحدٍ کما انّ نسبه جمیع الأمکنه إلیه کان واحداً

قد ظن جماعه کالمحقّق الدوانی فی بعض رسائله وصاحب القبسات وغیرهما: أنّ نسبه جمیع الأزمنه إلیه تعالی کآنٍ واحدٍ، کما أنّ نسبه جمیع الأمکنه إلیه کان واحداً بمعنی أنّ أعیان الموجودات الزمانیّه _ قدیمهً أو حادثهً _ حاضرهٌ عنده تعالی دفعهً واحده بلا اختلاف فی القبلیّه والمعیّه والبعدیّه والمُضیّ والحال والاستقبال؛ لکونه تعالی بریئاً عن الوقوع فی شیء من الأزمنه کبراءته عن الوقوع فی شیء من الأمکنه، بل هو محیط بقاطبه الزمانیّات والمکانیّات إحاطهً واحده، و إنّما ذلک الاختلاف لها بقیاس بعضها إلی بعض و فیما بینها، لا بالقیاس إلی الحضور عنده تعالی و الغیبه عنه، و مثّلوا ذلک بخیط مختلف الأجزاء بالسُود والبیض ؛ فإنّه إذا نظر إلیه الإنسان مثلاً یلاحظ مجموع تلک الأجزاء المختلفه الألوان دفعهً واحده، ویری الجزء الأسود فی

موضعه والأبيضَ فی موضعه کلیهما معاً و فی آن واحد، بخلاف الحیوان الضیّق الحدقه کالنمله ؛ فإنّه یری کلّ جزء یوصل إلیه فی آن وصوله إلیه، ولا یری الجزء الّذی بعده أو قبله فی هذا الآن بل فی آن هو بعد ذلک الآن أو قبله، وهذا الظنّ لعلّه متوهَّم من کلام المصنّف فی "شرح رساله العلم" علی ما ننقله فی بیان کیفیّه علمه تعالی بالجزئیّات المتغیّره وسنبیّن حقیقه الأمر فیه (۱)

۱- شوارق الإلهام، عبد الرزاق لاهیجی، ج۵، ص۲۳۳.

سؤال: سؤالی که در اینجا مطرح است این است که بین ازل و ابد چقدر فاصله است؟

پاسخ اول: بعضی جواب می دهند بی نهایت ولی این جواب درستی نیست بلکه باید وقتی که سائلی این سؤال را می پرسد ما از او سؤال کنیم که آیا شما بین ازل و ابد زمان را قرار می دهید و یا آن را حذف می کنید و بعد جواب را مطابق آن تنظیم کنیم.

اگر کسی بگوید که زمان را بین ازل و ابد قرار می دهد در این صورت جواب این است که چون زمان آمده و فاصله درست کرده است، فاصله بین ازل و ابد بی نهایت است.

ولی اگر بین ازل و ابد زمان قرار داده نشود، در این صورت باید گفت که بین ازل و ابد لحظه است و یا حتی گفت که ازل و ابد به هم چسبیده اند و بینشان فقط یک آن است و موجوداتی که بین ازل و ابد قرار گرفته اند همه پیش ما حاضرند چه حال و چه ماضی و چه مستقبل.

پس اگر زمان را حذف کنیم نه ماضی وجود دارد و نه حال و نه مستقبل و همه اشیاء حاضرند و به همین جهت نسبت به خداوند می گوییم که تمام ازل و ابد پیش او حاضر است چون زمان درباره او صادق نیست.

پس اگر بین ازل و ابد زمان را فاصله بگذاریم، باید بگوییم که بین ازل و ابد فاصله ای بی نهایت است ولی اگر بین ازل و ابد زمان و تدریج را برداریم، بین آنها فاصله ای نیست و در این صورت تمام موجوداتی که در این فاصله بی نهایتِ بین ازل و ابد وجود دارند، در آن واحد دیده می شوند.

پس کسی که بین ازل و ابدش فاصله ای نیست نسبت به همه چیز آگاه است ولی کسی که بین ازل و ابدش فاصله است باید صبر کند تا حال بگذرد و مستقبل بیاید تا نسبت به مستقبل علم پیدا کند.

پس کسانی که زمان برای آنها مطرح است نمی توانند ازل و ابد را یکجا ببینند بلکه اینها چون در زمان غرق اند، باید هر موجود را در زمان مخصوص به خود ببینند ولی موجودی که اشراف بر زمان دارد و در زمان غرق نیست مثل خداوند و عقول می توانند همه زمانی ها را یکجا ببینند.

پس اشخاص دو قسمت شدند که هر کدام نسبت به زمان حالت خاصی داشتند.

پاسخ دوم: بحث بعد این است که بعضی فرق بین اشخاص نگذاشته اند بلکه گفته اند که بستگی دارد که در کدام عالم ملاحظه کنید:

اگر در عالم زمان ملاحظه کنید، در این صورت باید صبر کنید تا به تدریج موجودات بگذرند.

ولی موجوداتی که در عالم دهر و عالم سَرمَد هستند اینها ثابت هستند و تدریجاً نمی آیند.

پس یک بار بیننده را ملاحظه کردیم که در زمان است و یا خارج از زمان و یک بار دیده شده را لحاظ کردیم که در عالم زمانی است و یا غیر زمانی.

مرحوم لاهیجی از کسانی نقل می کنند که بین ازل و ابد فاصله نیست یعی در مورد خداوند فاصله نیست ولی در مورد ما فاصله است یعنی به بیننده دقت می کنیم که اگر خارج از زمان است، همه ازل و ابد را یک جا می بیند ولی اگر در زمان است، امور را جداگانه می بیند.

ص: ۳

محقق لاهیجی اشکال می کنند و در این اشکال سعی می کنند که خداوند را همراه با زمان کنند نه اینکه خداوند را در زمان غرق کنند و او را در زمان قرار دهند و تغیرات زمان را بر او مؤثر بدانند بلکه ایشان می خواهند خداوند را همراه و مشرف بر زمان کنند تا در نتیجه ازل و ابد خداوند را جدا محسوب کنند پس ایشان می خواهند بگویند که خداوند زمانی است به این جهت که مُحیط بر زمان است و بر زمان احاطه دارد.

هم قائلین قوی هستند مانند دوانی و میرداماد و هم مستشکل (لاهیجی) قوی است.

ولی با این بیان دومی که داشتیم، ثابت می شود که حرف هر دو صحیح است یعنی اگر دیده شده در عالم زمان باشد، با زمان دیده می شود و موجودی که در دهر و سرمد باشد، آن موجودات را چنین می بیند که ازل و ابدشان به هم چسبیده است.

این بیان در آخر امر سابع به صورت دقیق تر مشخص می شود و الآن به صورت مبهم به آن اشاره کردیم و بعداً به صورت مفصل تکرار خواهد شد.

خلاصه اینکه همین خداوند که موجودات زمانی را در زمان می بیند، همین موجودات را در عالم دهر و سرمد در غیر زمان می بیند.

پس می توان بین حرف دوانی و میرداماد و حرف لاهیجی و سید المدققین جمع کرد.

پس حرف دوانی و میرداماد این است که همه موجوداتی که در ماضی و حال و مستقبل هستند، همگی پیش خداوند جمع اند و حاضرند چون تمام این موجودات بین ازل و ابد فاصله شده اند و بین ازل و ابد برای خداوند فاصله ای نیست.

ص: ۴

تعبیری که میرداماد و دوانی دارند این است که همه زمان بی نهایت برای خداوند یک آن است یعنی اینگونه نیست که خداوند صبر کند که مستقبل بیاید و یا نگران باشد که ماضی بگذرد.

و همین بحث در مکان نیز مطرح است مثلا من که اینجا نشسته ام می توانم موجوداتی که اطرافم هستند را ببینم ولی خداوند که موجودی مکانی نیست، می تواند همه موجودات مکانی را ببیند پس تمام مکانها پیش خداوند مانند نقطه می ماند همانگونه که همه زمانها برای خداوند مانند آن (لحظه) واحدی است.

دوانی و میرداماد برای توضیح مطلب خود مثالی می زنند:

طنابی را فرض کنید که به قسمتهایی تقسیم شده است که قطعات آن به ترتیب سفید و سیاه هستند یعنی یکی سفید است و دیگری سیاه. هم من این طناب را می بینم و هم مورچه ای که روی طناب راه می رود. من همه طناب را به صورت کامل می بینم یعنی تمام قسمتهای سفید و سیاه را ولی مورچه ای که روی طناب است تا وقتی که روی قسمت سفید است، قسمت سیاه را نمی بیند و به سایر قسمتها علم ندارد و وقتی وارد قسمت بعدی شد، قسمت قبلی و قسمتهای بعدی را نمی بیند.

پس در اینجا دیده شده (مشهود) ثابت است و شیئی متدرج است ولی چون بیننده متفاوت است، یک بیننده مانند مورچه متدرجا می بیند و یک بیننده مانند من این طناب را به صورت کامل می بیند.

ترجمه و شرح متن:

مبحث هفتم:

جماعتی مانند محقق دوانی در بعضی از رسائلش و صاحب قبسات گمان کرده اند که نسبت همه زمانها به خداوند تعالی مانند آنی واحد است.

ص: ۵

ظاهراً باید «آنٍ واحدٍ» باشد نه «آنٍ واحداً».

کما اینکه نسبت همه مکانها به خداوند واحد است یعنی همه مکانها نسبت به خداوند مانند نقطه ای واحد است.

پس نسبتی که خداوند به همه امکنه و ازمنه دارد واحد است ولی نسبتی که ما به مکانها و زمانها داریم متفاوت است.

به این معنا که موجودات خارجی که زمانی هستند چه قدیمشان و چه حادثشان پیش خداوند در یک دفعه حاضرند یعنی بدون اختلاف در اینکه بعضی قبل باشند و بعضی همراه باشند و بعضی بعد باشند (ماضی و حال و آینده) بلکه همه موجودات دفعةً پیش خداوند حاضرند یعنی هر چند خود این موجودات قبل و بعد دارند ولی پیش خداوند قبل و بعد ندارند و نسبت به خداوند قبل و بعدی ندارند.

و علت اینکه این اختلاف زمانی در مورد خداوند معنا ندارد این است که خداوند در هیچیک از زمانها واقع نمی شود یعنی نه در ماضی است که ماضی ها به او نزدیک باشند و نه در حال است و نه در مستقبل بلکه در لا زمان است لذا همه زمانی ها نسبت به او یکسان هستند مثل اینکه خداوند از وقوع در مکان خاصی نیز مبرا است و لذا نسبت خداوند به همه مکانها یکسان است لذا دیگر قُرب و بُعد نسبت به او معنا ندارد و همه مکانها پیش خداوند یکسان است و همه را یکسان می بیند بلکه خداوند محیط است بر همه زمانی ها و مکانی ها با یک احاطه واحد و این اختلاف برای ذات موجودات است نسبت به موجودات دیگر نه به قیاس با خداوند تعالی بلکه همه پیش خداوند حاضرند.

ص: ۶

در نسخه آمده است که «والغیبه عنه» و این صحیح است نه «والمعیه».

این وضعیتی که موجودات نسبت به خداوند دارند و وضعی که برای یکدیگر دارند را مثال زده اند به نخی که اختلاف اجزاء دارد به این صورت که بعضی از اجزاء او سفید هستند و بعضی سیاه و در این صورت اگر انسان مثلا به آن نخ نگاه کند، این انسان مجموعه این نخ مختلف اللّون را دفعةً می بیند و هر کدام از سیاهی و سفیدی را در جایگاه خود می بیند با همدیگر و در یک آن یعنی همه نخ را می بیند ولی هر کدام را در جای خود می بیند برخلاف حیوانی که ضیق الحدقه است یعنی چشمش کوچک است مثل مورچه که هر جزئی که به آن می رسد را می بیند در همان هنگامی که به آن شیء می رسد یعنی قبل از رسیدن و بعد از رسیدن آن جزء را نمی بیند و همچنین جزئی که بعد از اوست و یا قبل از اوست را نیز نمی بیند و فقط همان شیئی را می بیند که به او رسیده است و جزء بعدی و یا قبلی را در هنگامی می بیند که قبل و یا بعد از این هنگام است یعنی جزء قبل را قبلاً می دید و جزء بعد را بعداً می بیند.

این کلام دوانی و میرداماد است.

مرحوم لاهیجی می فرمایند که شاید این گمان متوهم باشد از کلام مصنف در شرح رساله العلم.

خواجه در شرح رساله العلم مطلبی دارند که ما آن را در صفحه ۲۳۸ مطرح می کنیم و آن را در آن قسمتی که خداوند به جزئیات متغیره چگونه عالم است بیان می کنیم.

«سننقله» صحیح است نه «ننقله».

و ما حقیقت امر را در همانجا بیان می کنیم.

بیان دو معنا برای زمانی (با دو عبارت) و بررسی نسبت خداوند با هر کدامیک از این دو معنا/ المبحث السابع فی رد قول جماعه ظنّوا انّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کآنٍ واحد کما انّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه فی علمه تعالی/ المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان دو معنا برای زمانی (با دو عبارت) و بررسی نسبت خداوند با هر کدامیک از این دو معنا/ المبحث السابع: فی رد قول جماعه ظنّوا انّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کآنٍ واحد کما انّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه: فی علمه تعالی/ المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

خلاصه جلسه قبل: نقل کردیم از دوانی و میرداماد و پیروانشان که اینها قائل اند به اینکه تمام زمانها پیش خدا مانند آن (لحظه) واحد است یعنی همه موجوداتِ زمانی پیش خداوند حاضر اند چه موجودات زمانی که در ماضی بودند و الآن نیستند و چه موجوداتی که الآن هستند و چه موجوداتی که در آینده می آیند اینها همگی در یک حد از وجود پیش خداوند حاضرند و همگی به منزله حال هستند در نزد خداوند.

دلیلشان بر این مطلب این بود که خداوند زمانی نیست و چون خداوند زمانی نیست معنا ندارد که تدریج در مورد او راه داشته باشد لذا او موجودات تدریجی را یک جا می بیند و همه تدریجیات و زمانیات پیش او یک جا حاضر هستند.

ص: ۸

وهو منظور فیه؛ لأنّ نسبه الزمانیّات إلی الزمان لا یجب أن یکون بانطباق فقط، وإلاّ لم یکن الأجسام ــ الّتی فی زمانین ولا یعرض لها التغیّر ــ زمانیّهً، بل تلک النسبه إنّما هی المعیّه فی الوجود، سواء کانت منطبقهً أو غیر منطبقهً، فهو تعالی وإن لم یکن واقعاً فی الزمان لکنّه مع الزمان معیّهً وجودیّهً (۱)

مرحوم لاهیجی در جواب می فرمایند که زمانی بودن به دو معناست و به یک معنا خداوند زمانی نیست و به یک معنا خداوند نیز زمانی است لذا دلیلی که این گروه اقامه کرده اند با این بیان باطل می شود.

معانی زمانی:

مصنف این دو معنا را با عباراتی مختلف می آورند و تقریبا به چهار نحو این مطلب را بیان می کنند که همگی به یک معنا بر می گردند و ما این بیانات را به ترتیب عرض می کنیم:

بیان اول:

معنای اول: زمانی به معنای منطبق بر زمان.

معنای دوم: زمانی به معنای همراه با زمان.

خداوند، زمانی به معنای منطبق بر زمان نیست ولی خداوند زمانی به معنای همراه با زمان است.

مثلا ما منطبق بر زمان هستیم یعنی وقتی زمان می گذرد ما نیز می گذریم مثلاً ابتدا کودک هستیم و بعد جوان می شویم و بعد پیر می شویم و بعد می میریم یعنی تغییر می کنیم و با گذشت زمان متغیر می شویم مثل آبی که در جوبی حرکت می کند و چوبی نیز در این جوب قرار دارد و این چوب منطبق بر آب است.

به این معنا خداوند را نمی توان زمانی نامید چون به این معنا خداوند منطبق بر زمان نیست و تغییر نمی کند.

ص: ۹

۱- شوارق الإلهام، عبد الرزاق لاهیجی، ج۵، ص۲۳۴.

ولی به معنـای دوم خداونـد زمانی است یعنی همراه با زمان است مثل شخصـی که بیرون از جوی آب ایسـتاده است و هر چند آب تغییر می کند و می گذرد ولی این شخص تغییر نمی کند و ثابت است هر چند همراه با جوی آب است.

خداونـد به این معنا زمانی است پس ناچار نیستیم که قول میرداماد و دوانی را حق بـدانیم چون قول اینها مبتنی بر زمانی نبودن خداوند بود.

بعد مصنف بر معنای منطبق بر زمان خدشه می کنند و می فرمایند که هر چند زمانی به معنای منطبق بر زمان است ولی منحصر به این معنـا نیست و در این معنـا منحصـر نیست زیرا اگر زمـانی به معنـای مـا ینطبـق علی الزمـان بود موجودی که در دو زمـان حاصل است و تغییر نمی کنـد باید زمانی نباشد مثل خود ما که هر چند یک تغییر عقلی در لحظه به لحظه ما رخ می دهد ولی بـا در نظر نگرفتن این تغییر بین الآن ما و یک لحظه بعـد ما فرقی نیست و تغییر نکرده ایم یعنی ما آنگونه منطبق بر زمان نیستیم که در هر لحظه تغییر کنیم و لـذا گفته شود که مـا زمانی نیستیم در حالی که مشـخص است که ما زمانی هستیم پس نمی توان گفت که معنای زمانی فقط منطبق بر زمان است تا در نتیجه بسیاری از موجودات از زمانی بودن خارج شوند.

این بیان اول مصنف است و بیانات بعدی نیز مشابه همین بیان هستند ولی با عباراتی دیگر و توضیحاتی بیشتر.

پس هم «ما فی الزمان» زمانی است و هم «ما مع الزمان» و خداوند زمانی به معنای «ما فی الزمان نیست» ولی زمانی به معنای «ما مع الزمان» هست.

ص: ۱۰

ترجمه و شرح متن:

و آنچه که از میرداماد و دوانی نقل کردیم مورد اشکال است زیرا نسبت زمانیات به زمان واجب نیست که فقط به صورت انطباق باشد و اگر اینگونه بود و نسبت زمانی به زمان فقط منحصر در انطباق بود، در این صورت لازم می آمد که اجسامی که در دو زمان هستند و تغییری برای آنها حاصل نمی شود، زمانی نباشند در حالی که زمانی هستند.

یعنی هر چند بعضی از اجسام با تغییر زمان تغییر نمی کنند ولی باز این اجسام زمانی هستند.

بلکه نسبت زمانی به زمان به معنای همراهی در وجود است چه این نسبت و معیت به صورت منطبق باشد که همراهی غلیظ با زمان است و چه به صورت غیر منطبق باشد.

و خداوند تعالی هر چند واقع در زمان و منطبق بر زمان نیست ولی او با زمان است به صورت معیت وجودی یعنی از نظر وجود با زمان است ولی احکام زمان را ندارد.

پس وقتی خداوند نیز زمانی است می توان گفت که حرف میرداماد و دوانی باطل است.

منظور از معیت وجودی با زمان، این است که شیء با زمان باشد ولی با گذشت زمان تغییر پیدا نکند یعنی دو وجود با هم هستند ولی حکم یکسانی ندارند.

مصنف بیان نکردند که چطور قول دوانی و میرداماد باطل شده است و فقط مبنای آنها را باطل کردند لذا بعداً به توضیح آن می پردازند و بعداً توضیح می دهند که خداوند چگونه به موجودی که بعدا می آید و موجودی که از بین رفته است عالم است.

واختلافُ نسبه الزمان إلی ما مع الزمان علی وجهین:

أحدهما: بالتغيّر فی ذات ذلک الشیء الّذی مع الزمان، کما هو فی الأشیاء المختلفه الوجود ببعض الأزمان کالحادث الیومی مثلاً ؛ فإنّه فی الیوم ؛ لکونه معه فی الوجود، لا فی الأمس والغد ؛ لفقدانه فیهما.

وثانیهما: بالتغیّر فی الزمان دون ما مع الزمان کالفلک ؛ فإنّه الیوم فی الیوم، لکونه معه فی الوجود دون الغد؛ لفقدانه.

والوجه الأوّل؛ وإن لم تتصوّر نسبته إلی الله تعالی ؛ لکن لاخَفاء فی تحقّق الوجه الثّانی بالنظر إلیه ؛ فإنّه فی الیوم مثلاً ؛ لکونه معه فی الوجود دون الأمس والغد؛ لفقدانهما لا لفقدانه تعالی عن ذلک فیتصوّر بالنظر الماضی والحالُ والاستقبال بهذا الوجه،

بیان دوم:

در این عبارت مصنف می گویند که زمان به ما مع الزمان (زمانی چه منطبق و چه غیر منطبق) نسبتی دارد.

یک بار تغییر در ما مع الزمان رخ می دهد و یک بار تغییر در خود زمان رخ می دهد و به ما مع الزمان سرایت نمی کند یعنی یک بار تغییر از زمان به ما مع الزمان نیز سرایت می کند و یک بار سرایت نمی کند.

مثال می زنند به حادث یومی یعنی موجودی که امروز حادث می شود و فردا باطل می شود یا تغییر می کند.

چنین موجودی ما مع الزمان است و با تغییر زمان چنین موجودی تغییر می کند مثلا موجودی که عمر یک هفته ای و یا حتی صد ساله دارد، این موجود در زمانی مثلا روز شنبه موجود است و در روز جمعه هنوز موجود نشده است و در روز یکشبنه نیز مرده است یعنی فقط حیاتش یک روز بوده است.

زمان تغییر کرد و به همراه او ما مع الزمان نیز تغییر کرد.

ص: ۱۲

پس این تغییر زمان به ما مع الزمان نیز سرایت کرده است.

اما بعضی از ما مع الزمان ها تغییر نمی کنند مثل فلک که امروز هست و فردا نیست چون هنوز فردا نیامده است یعنی چون هنوز فردا نیامده است، فلک موجود نیست برخلاف مثال قبل که حتی با آمدن یکشنبه، آن موجود زنده نبود ولی فلک اینگونه نیست و اگر در روز یکشنبه نیست به خاطر این است که هنوز یکشنبه نیامده است یعنی فلک روز یکشنبه به خاطر نیامدن یکشنبه موجود نشده است و اگر یکشنبه بیاید، فلک یکشنبه نیز موجود می شود.

پس هر چند فلک روز یکشنبه اکنون معدوم است ولی اینگونه نیست که اگر زمان یکشنبه بیاید، این فلک در آن زمان موجود نباشد.

این دو معنا برای زمانی بود.

یکی آن زمانی که با تغییر زمان تغییر می کرد و یکی زمانی که زمان تغییر می کرد ولی خودش تغییر نمی کرد و ما فلک را زمانی گرفتیم به معنای دوم و حادث یومی را زمانی گرفتیم به معنای اول.

بعد مصنف می فرمایند که خداوند زمانی به معنای اول نیست هر چند زمانی به معنای دوم است پس خداوند را نیز می توان زمانی گفت و اگر خداوند زمانی شود مبنای کلام میرداماد و دوانی که زمانی نبودن خداوند بود، از بین می رود.

این عبارت تقریباً همانند مطالب قبل است ولی با توضیحات بیشتر.

پس می توان گفت که خدای روز چهارشنبه در سه شنبه موجود نیست چون چهارشنبه موجود نشده است.

ترجمه و شرح متن:

و نسبت زمان به آنچه که با زمان است به دو صورت است:

ص: ۱۳

- یکی به نحو تغییر در ذات شیء همراه با زمان یعنی این چیزی که امروز است در فردا نیست به این معنا که ذاتش در فردا نیست مانند اشیائی که به بعضی از زمانها مختص هستند مانند حادث یومی یعنی چیزی که دوام ندارد چه در یک روز حادث شود و چه در صد سال و این حادث یومی در امروز هست زیرا این حادث یومی با امروز همراه است در وجود ولی همراه با دیروز و فردا نیست چون این حادث عمرش یک روز است و در دیروز و فردا ذاتش وجود نداشته و ندارد.

نسخه «المختصه الوجود» بهتر است تا «المختلفه الوجود».

و قسم دوم این است که تغیر در زمان حاصل شود ولی در آنچه که همراه با زمان است حاصل نشود مانند فلک که امروز در امروز هست چون فلک با امروز معیت در وجود دارد هر چند فردا حاصل نیست زیرا فردا هنوز نیامده است (برخلاف قسم قبل که ذات شیء مفقود بود) پس می توان گفت که امروز، فلک فردا را نداریم و فلک فردا در امروز نیست به این معنا که چون هنوز فردا نیامده است، فلک فردا موجود نشده است.

در قسم اول ضمیر «فقدانه» به «زمانی» بر می گردد ولی در قسم دوم به «زمان» بر می گردد.

و زمانی به معنای اول هر چند تصور نمی شود در مورد خداوند تعالی و نمی توان اینگونه معنا را به خداوند نسبت داد ولی معنای دوم در مورد خداوند محقق است مثلا خداوند در امروز هست زیرا همراه با امروز است در وجود ولی خداوند دیروز و فردا وجود ندارد زیرا دیروز و فردا وجود ندارند نه اینکه خداوند وجود نداشته باشد.

ص: ۱۴

پس تصور می شود ماضی و استقبال و حال به نظر به خداوند تعالی به این معنای اخیر یعنی خداوند دارای ماضی و استقبال و حال است به این معنای دوم.

«بالنظر الیه» صحیح است و لفظ «الیه» از متن افتاده است.

«فانه الیوم فی الیوم» صحیح است و در نسخه های خطی نیز همینگونه است.

إذ الیومُ مثلًا حال بالنظر إلیه ؛ لکونه معه فی الوجود حاضراً عنده و الأمس ماض نظراً إلیه؛ لفقدانه الیومَ مع تحقّقه قبل ذلک و الغد مستقبل نظراً إلیه ؛ لفقدانه الیومَ مع کونه سیکون، فالأزمنه الثّلاثه وإن لم تتصوّر بالنظر إلیه بالمعنی المختصّ بالحوادث ولکنّها ـ بمعنی أنّ الحال هو الزمان الحاضر الّذی هو معه بالفعل. فالماضی هو الزمان المتقدّم علی ذلک الزمان بالنظر إلیه. والمستقبل هو الزمان المتأخّر عنه بالنظر إلیه ـ متحقّقه بلا شبهه ؛ فإنّ تحقّق الماضی والمستقبل بالنظر إلی شیء لا یقتضی کون ذلک الشیء مفقوداً فی الماضی والمستقبل مطلقاً علی ما مرّ. کذا قال سید المدققین وغیره.

از اینجا مصنف وارد این بحث می شوند که چگونه ممکن است که موجودی که هنوز نیامده است پیش خداوند حاصل باشد و یا موجودی که از بین رفته است چگونه پیش خداوند حاصل است؟

اکنون مصنف به بیان جواب این سؤال می پردازند و می فرمایند که:

خداوند الآن هست چون همراه با زمان است.

و خداوند در زمان گذشته نیست چون زمان گذشته وجود ندارد.

و خداوند در زمان آینده نیست چون زمان آینده هنوز موجود نشده است.

ترجمه و شرح متن:

چون امروز نسبت به خداوند حال (زمان حاضر) است زیرا خداوند با امروز همراه است در وجود و امروز حاضر است در نزد خداوند.

و دیروز نسبت به خداوند ماضی و گذشته است ولی به خاطر نبودن دیروز نه به خاطر فقدان خداوند در حالی که «امس» قبل از امروز محقق بود.

«والامس» صحیح است نه «او لامس»

و غد نیز نسبت به خداوند تعالی مستقبل است و هنوز موجود نیست به خاطر اینکه غد یعنی فردا مفقود است نه اینکه خداوند مفقود باشد یعنی خدای فردا اکنون موجود نیست زیرا فردا موجود نیست هر چند بعدا موجود می شود.

«و الغد» و «و الامس» نباید سر خط نوشته شوند.

پس زمانهای سه گانه هر چند نسبت به خداوند متصور نیستند به همان معنایی که مخصوص به موجودات حادث است ولی همین زمانهای سه گانه _ به این معنا که حال زمان حاضری باشد که خداوند با او حاضر است بالفعل و ماضی زمانی باشد متقدم بر همین زمان حال با توجه به این زمان حال (یعنی زمان ماضی با نظر به حال مقدم است نه اینکه با نظر به خداوند مقدم باشد) و مستقبل زمانی است متأخر نسبت به حال_ متحقق هستند بدون هیچ شبهه ای.

پس اگر ماضی و مستقبل نسبت به شیئی تحقق پیدا کردند و ما توانستیم بگوییم که این شیء در ماضی هست و در مستقبل هست اقتضا نمی کند که ما بگوییم که این شیء در ماضی وجود ندارد و یا در مستقبل وجود ندارد بلکه همینکه ماضی و مستقبل موجود نیستند کافی است بنابرآنچه که گذشت و همینگونه گفته اند سید المدققین و غیر ایشان.

پس خداوند را می توان زمانی گفت به معنای دوم و چیزی که ماضی است نسبت به خداوند ماضی نیست بلکه نسبت به زمان حال ماضی است یعنی این تغییرات در خود زمان است و بیرون از زمان نیست.

ص: ۱۶

این بیان دوم بود و دو بیان دیگر نیز در ادامه مطرح می شوند.

بیان دو معنا برای زمانی با عبارتی دیگر و بیان اینکه زمان سابق ظرف عدم حوادث و وجود خداوند نیست و زمان اصلاً ظرف نیست/ المبحث السابع فی رد قول جماعه ظنّوا انّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کآنٍ واحد کما انّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه فی علمه تعالی/ المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان دو معنا برای زمانی با عبارتی دیگر و بیان اینکه زمان سابق ظرف عدم حوادث و وجود خداوند نیست و زمان اصلاً ظرف نیست/ المبحث السابع: فی رد قول جماعه ظنّوا انّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کآنٍ واحد کما انّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه: فی علمه تعالی/ المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

خلاصه جلسه قبل: بحث در قاعده ای داشتیم که میرداماد و دوانی از آن قاعده طرفداری می کردند و آن قاعده این بود که چون خداوند زمانی نیست پس همه اشیاء زمانی پیش او دفعةً حاضرند و تمام اشیائی که در زمان هستند چه آنهایی که در گذشته هستند و چه آنهایی که در حال هستند و چه آنهایی که در آینده می آیند همگی در نزد خداوند حاضر هستند دفعةً واحدةً.

همانگونه که بیان شد مبنای این قانون زمانی نبودن خداوند است لذا مرحوم لاهیجی برای بطلان این قاعده سعی می کنند که خداوند را زمانی قرار دهند ولی نه به آن معنایی که مستلزم تغییر خداوند باشد که در جلسه گذشته آن معنا را به دو عبارت خواندیم.

ص: ۱۷

وهذا مأخوذ من کلام المصنّف فی "نقد المحصل" حیث قال ما ملخّصه: «إنّ القضیّه الّتی یدّعی استحالتها ــ وهی کون الله تعالی زمانیّاً ــ تفسَّر علی وجهین:

أحدهما: أن یکون الله تعالی زمانیاً بمعنی أنّه متغیّراً و یقبل التغیّر.

والثّانی: أن یکون وجوده فی أیّ حال فُرض مقارناً لوجود جزء من الزمان .

و علی هذا الوجه الثّانی لا استحاله فی کون الباری تعالی زمانیّاً (۱)

بیان سوم:

حال همین مطلب را از بیانات خواجه در «نقد المحصل» نقل می کنیم:

خواجه در «نقد المحصل» نیز زمانی را به دو نحو تفسیر می کنند و یک معنا را برای خداوند اثبات می کنند و یک معنا را نفی می کنند.

زمانی به معنای متغیر در مورد خداوند جایز نیست ولی زمانی بودن به معنای معیت وجودی با زمان برای خداوند حاصل است همانگونه که خداوند با همه اشیاء همراه است یعنی آن وقتی که زمان وجود دارد خداوند نیز وجود دارد.

اینچنین معنای زمانی را خواجه در نقد المحصل برای خداوند قائل هستند.

پس زمانی به دو معناست متغیر در زمان و همراه با زمان.

ترجمه و شرح متن:

و آنچه که سید المدقین گفته است و آنچه که ما در اینجا گفتیم مأخوذ از کلام مصنف است در نقد المحصل آنجایی که چیزی گفته که خلاصه آن این می شود که:

این قضیه که می گویند محال است و عبارت است از اینکه «خداوند زمانی است» به دو نحو تفسیر می شود:

یکی اینکه خداوند تعالی زمانی است به این معنا که متغیر است و قبول می کند تغیر را.

ص: ۱۸

۱- شوارق الإلهام، عبد الرزاق لاهیجی، ج۵، ص۲۳۵.

ظاهرا «متغیرٌ» صحیح است ولی شاید چون «متغیراً» تفسیر «زمانیاً» است می خواسته اند که اعرابشان یکی باشد از باب حکایت.

و معنای دوم این است که وجود شیئی در هر حالی فرض شود مقارن باشد با وجود جزئی از زمان.

و بنابر این وجه دوم استحاله و محالی نیست در اینکه خداوند تعالی زمانی باشد.

وأیّ استحاله فی أن یکون سبقه علی هذا الجزء فی الزّمان، بمعنی أنّه قارن وجوده وجودَ جزء آخَرَ من الزمان لم یکن هذا الجزء متحقّقاً حیث تحقّق ذلک الجزء؟

سؤال: زمانی به معنای دوم اینگونه تفسیر شد که «وجوده فی ایّ حال فرض مقارنٌ لوجود جزء من الزمان».

آیا در مورد خداوند نیز این صادق است؟

آیا وقتی خداوند زمان را هنوز خلق نکرده بود، وجودش مقارن با زمان بود؟

آیا در عالم سرمد نیز همینطور است؟

مسلم است که اینگونه نیست و چنین مقارنتی وجود ندارد.

پس چگونه خداوند به معنای دوم زمانی است؟

پاسخ: جواب این است که وقتی که زمان هست، وجود خداوند مقارن با قسمتی از زمان است و وجود خداوند سابق بر این قطعه زمان است یعنی سبق عِلّی دارد بر همه قطعات زمان و همچنین سبق زمانی دارد بر این قطعه از زمان یعنی خداوند مقارن با زمانی بوده که در هنگام وجود آن زمان، این زمان فعلی حاصل نبوده است لذا خداوند بر این زمان نیز سبق زمانی دارد پس معنای سبق زمانی به این معنا مقارنت با زمانِ سابق است نه با زمان تغییر کردن.

نکته: نسبت به اصل زمان تا وقتی زمان نبوده است مقارنتی نیز نبوده است چون هنوز زمان ایجاد نشده است یعنی مقارنت از باب سالبه به انتفاء موضوع حاصل نبوده است و وقتی زمان ایجاد شد، خداوند با تمام قطعات زمان مقارن است به همین معنایی که گفته شد.

ص: ۱۹

ترجمه و شرح متن:

و چه استحاله ای وجود دارد که سبق خداوند بر این جزء از زمان (حال) به این معنا باشد که خداوند مقارن باشد وجودش با وجود جزء دیگری از زمان (ماضی) که این جزء اخیر از زمان (حال) محقق نبوده است در هنگامی که آن جزء دیگر (ماضی) محقق بود.

پس سبق زمانی در خداوند به این معناست که مقارن با جزء قبلی از زمان است.

و از این جهت که مقارن با زمان آینده است می گوییم که لحوق زمانی دارد.

فإن قیل: هل یطلق علی الباری تعالی أنّ الزمان ظرف له ووعاء کما یطلق علی عدم هذا الحادث أنّ الزمان السابق علی وجوده ظرف له ووعاؤه؟

سؤال: معترضی عبارت را عوض می کنند و می گویند که آیا شما می توانید بگویید که زمان ظرف خداست؟

ما در وقتی که سبق زمانی درست می کنیم ظرف و مظروف درست می کنیم یعنی می گوییم که منِ حادث وجودم الآن شروع شد و قبل از الآن عدم داشتم یعنی قبلاً (زمان قبل یا همان ماضی) ظرف عدم من بود و الآن ظرف وجود من است یعنی عدم سابق و وجود لاحق دارم.

آیا چنین تعبیری در مورد خداوند می توان داشت و آیا می توان گفت که زمان سابق ظرف وجود خداست و زمان لاحق نیز ظرف وجود خداست؟ چون خداوند که سابقا معدوم نبوده است.

مسلم است که نمی توان تعبیر به ظرف کرد.

پس خداوند چگونه موجود زمانی است که نمی توان در مورد او و زمان تعبیر به ظرف و مظروف کرد (قبلا ثابت کردیم که خداوند نیز به یک معنا زمانی است)؟

ص: ۲۰

پس مشخص است که ما زمانی هستیم ولی خداوند زمانی نیست.

پاسخ: خواجه جواب می دهند که زمان سابق ظرف عدم من هم نیست همانطور که زمان سابق ظرف وجود خداوند نیز نیست و این تسامح است که ما می گوییم که سابق ظرف عدممان است و با این تسامح در مورد خداوند نیز می توان گفت که سابق ظرف وجود خداوند است.

پس اگر تسامح لحاظ شود هم سابق ظرف عدم من است و هم سابق ظرف وجود خداست ولی اگر بدون تسامح بنگریم سابق نه ظرف عدم من است و نه ظرف وجود خداست.

ترجمه و شرح متن:

و اگر گفته شود که آیا اطلاق می شود بر خداوند تعالی به اینکه زمان ظرف اوست همانگونه که اطلاق می شود بر عدم این حادث که زمانِ سابقِ بر وجودش، ظرف و وعاء اوست.

قیل: قول القائل:«إنّ عدم هذا الحادث وقع فی زمان سابق علی وجوده» من باب المجاز الّذی دعا إلیه ضیق العباره، و لیس هناک ظرف و مظروف علی الحقیقه، و لیس الزمان أمراً یتحقّق فیه معنی الاشتمال والاحتواء لیمکن أن یکون ظرفاً

در جواب می گوییم که این تسامح و زمان سابق ظرف عدم ما هم نیست و این ناشی از ضیق عبارت است و اصلاً عدم، چیزی نیست که ظرف داشته باشد و اصلاً زمان مشتمل بر چیزی نیست که بخواهد ظرف باشد.

ترجمه و شرح متن:

قول قائل که می گوید که عدم این حادث واقع بوده است در زمانی که سابق بر وجود این حادث بوده است از باب مجاز است که ضیق عبارت ما را به این مجاز می کشاند در حالی که در این موطن اصلا ظرف و مظروفی نیست یعنی زمانی که ظرف باشد نیست و عدمی که مظروف باشد نیست علی الحقیقه (هر چند علی المجاز این تعبیر صحیح است).

و اصلا زمان امری نیست که محقق باشد در مورد آن معنای اشتمال و احتواء تا در نتیجه بتواند ظرف باشد.

ولاسیّما والحادث إنّما یحدث فی آن، والآنُ عند الأکثر غیر منقسم، فهو أبعدُ عن معنی الظرفیّه.

خواجه ظرف بودن زمان را بیشتر انکار می کنند و می فرمایند که وجود هر حادثی در آن (لحظه) حاصل می شود و لو مقدمات وجودش شاید تدریجی باشند ولی خود وجود در آن حاصل می شود و آن اصلاً وسعتی ندارد و غیر منقسم است و شاید زمان به خاطر وسعتش توهم ظرفیت را داشته باشد ولی آن که یک لحظه است و غیر منقسم است اصلا توهم ظرفیت را نیز ندارد.

ترجمه و شرح متن:

و خصوصاً که حادث حاصل می شود در آن و آن در نزد اکثر غیر منقسم است پس ابعد از معنای ظرفیت است.

والمراد من قولنا: «إنّ عدم هذا الحادث وقع فی زمان سابق علی زمان وجوده» أنّه صدق علی عدم هذا الحادث أنّه متحقّق حین صدَق علی زمان سابق علی وجوده أنّه متحقّق ولم یکن زمان الوجود المشار إلیه حینئذ متحقّقاً، ومثل هذا التفسیر لا یستحیل إطلاقه علی الباری تعالی فإنّه یصدق علیه أنّه متحقّق حین صدَق علی جزء مخصوص من الزمان أنّه متحقّق. انتهی»

تا حالا مصنف ظرف بودن زمان به معنای حقیقی را انکار می کردند و حال به گونه دیگری ظرفیت را معنا می کنند تا زمان نیز ظرف خداوند باشد.

وقتی می گوییم که زمانِ سابق، ظرف عدم ماست یعنی عدم ما مقارن شده است با زمانی که آن زمان سابق بر زمان فعلی است یا به عبارت دیگر عدم ما مقارن با زمانی است که در آن زمان، این زمان فعلی وجود نداشته است.

ص: ۲۲

همین معنـا را بر خداونـد تعـالی نیز می توان اطلاق کرد یعنی می توان گفت که خداونـد مقارن است با زمانی که آن زمان بر زمان حال سابق بوده است.

پس در اینجا ظرف را اعم از چیزی که مظروف در اوست و یا همراه اوست قرار داده ایم.

پس اگر ظرف را به معنـای مُحتـوِی و مُشـتمِل بگیریم، مشـخص است که زمـان بنـابر این تعـبیر ظرف خداونـد نیست ولی اگر ظرف را به معنایی اعم از همراهی بگیریم، خداوند نیز در زمان است.

ترجمه و شرح متن:

و مراد از قول مـا که می گوییم که عـدم این حـادث واقع شـده است در زمـانی که سـابق بر زمان وجودش است، این است که صـدق می کنـد بر عـدم این حـادث اینکه محقق است در آن زمـانی که مقـدم است بر زمـان وجود این حادث یعنی عـدم این حادث قبل از این حادث محقق بوده است و در این هنگام که عدم این حادث محقق است، این زمان لاحق که زمان وجود این حادث است موجود نبوده است.

و مثل این تفسـیر محال نیست اطلاقش بر خداوند تعالی پس همانا صدق می کند بر خداوند که موجود است در آن هنگام که صدق می کند بر جزء مخصوصی از زمان که موجود است.

پس زمانی به یک معنا از خداوند نفی شد و به یک معنا در مورد خداوند اثبات شد.

کلام خواجه تمام شد.

تا اینجا بحث در زمان داشتیم.

میرداماد و دوانی گفتنـد که زمانی ها همگی در نزد خداونـد حاصل انـد و چون خداوند زمانی نیست پس محکوم بر زمان نیز نیست لذا لازم ندارد که موجودات زمانی را تدریجا ببیند.

ص: ۲۳

ما به حرف میرداماد و دوانی اشکال کردیم.

میرداماد و دوانی همین بحث را در مورد مکان نیز مطرح کرده بودند که به این نیز اشکال داریم لذا در جلسه آینده به بحث از مکان می پردازیم.

بیان اینکه قیاس ازمنه بر امکنه که در کلام میرداماد و دوانی رخ داده بود صحیح نیست و قیاس مع الفارق است/ المبحث السابع فی رد قول جماعه ظنّوا انّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کآنٍ واحد کما انّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه فی علمه تعالی/ المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اینکه قیاس ازمنه بر امکنه که در کلام میرداماد و دوانی رخ داده بود صحیح نیست و قیاس مع الفارق است/ المبحث السابع: فی رد قول جماعه ظنّوا انّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کآنٍ واحد کما انّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه: فی علمه تعالی/ المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

خلاصه جلسه قبل: بحث در این داشتیم که گروهی مثل مرحوم میرداماد و دوانی فرموده اند که تمام زمانها نسبت به خداوند مثل آن واحد است و به تعبیر دیگر برای خدا بین ازل و ابد فاصله نیست و ازل و ابد به هم چسبیده اند به طوری که تمام موجوداتی که در بین ازل و ابد قرار دارند همگی پیش خداوند دفعةً حاضرند.

علت این مر این است که خداوند زمانی نیست پس امور زمانی را در لازمان می بیند.

ص: ۲۴

مرحوم لاهیجی اشکال کردند و فرمودند که خداوند زمانی نیست به یک معنا و زمانی است به معنایی دیگر و به عبارت دیگر زمانی دو معنا دارد:

یکی زمانی به معنای منطبق بر زمان که خداوند به این معنا زمانی نیست.

و دیگری زمانی به معنای مع الزمان.

پس خداوند هم می تواند زمانی ها را در زمان ببیند.

و اضافه می کنیم که خداوند حتی می تواند موجودات زمانی را در لازمان نیز ببیند و وقتی به عالم دهر و سرمد توجه کند موجودات زمانی را دفعةً می یابد.

مرحوم لاهیجی به این عالم ما توجه دارند که موجودات این عالم زمانی هستند لذا می فرمایند که هر کس بخواهد این موجودات زمانی را ببیند، باید در زمان ببیند و این نه به خاطر نقص در بیننده است بلکه به خاطر نقص در دیده شده است.

بله اگر هیمن موجودات را در عالم دهر و سرمد ببریم، همه موجودات دفعةً دیده می شوند.

پس اگر مراد مرحوم میرداماد و دوانی این است که موجودات در عالم دهر و سرمد دفعةً دیده می شوند، این بدون اشکال است.

ولی اگر منظورشان این است که این موجودات در همین عالم مادی دفعةً دیده می شوند، این صحیح نیست چون مثلا موجوداتی که درآ ینده می آیند هنوز به این عالم ماده وارد نشده اند و هنوز حاضر نیستند تا خداوند بتواند آنها را در این عالم ببیند.

پس خداوند به وجود همه آگاه است به وجود دهری و سرمدی آنها ولی وجود زمانی موجوداتی که هنوز ایجاد نشده اند، وجودی ندارد که خداوند یا کس دیگری بتواند به آنها علم پیدا کند یعنی چیزی که موجود نیست نمی تواند معلوم حضوری باشد.

مرحوم لاهیجی در مورد علم سرمدی خداوند در اینجا صحبت نمی کنند ولی مشخص است که ایشان نیز این امور را قبول دارند و در گذشته نیز از آنها صحبت شد.

این بحثی بود که در جلسات گذشته گذراندیم.

وأیضاً: قیاس الأزمنه علی الأمکنه مع الفارق ؛ لتَقَضِّیَ أحدهما وقرار الآخَر وحضورُ الأمر التدریجی دفعهً _ ولو عند من لا یتغیّر أصلاً _ واضح البطلان، وکیف یمکن حضور المعدوم؟! (۱)

مرحوم دوانی و میرداماد گفتند که همه موجوداتی که در زمانهای مختلف هستند پیش خداوند دفعهً حاضرند و همچنین همه موجوداتی که در مکانهای مختلف پخش هستند نیز پیش خداوند حاضرند.

به عبارت دیگر همانطور که اختلاف ازمنه را در مورد خداوند نادیده گرفتند، اختلاف امکنه را نیز نادیده گرفتند.

به عبارت دیگر زمان را به مکان تشبیه کردند و گفتند همانطور که همه مکانی ها پیش خداوند حاضرند، همه زمانی ها نیز حاضرند یعنی وجود مکانی ها در نزد خداوند را مفروغ عنه و قطعی گرفته اند و زمان را به مکان تشبیه کرده اند.

مرحوم لاهیجی این نظر را در مورد مکان قبول دارند ولی تشبیه زمان به مکان را صحیح نمی دانند.

اینکه همه مکانی ها پیش خداوند حاضرند مسلم است چون همه مکانی ها موجود هستند و تدریجی نیستند نسبت به مکان بر خلاف زمان که بعضی از زمانی ها هنوز موجود نشده اند و بعضی وجودشان تمام شده است.

پس نمی توان زمان را به مکان تشبیه کرد یعنی هر چند همه مکانی ها پیش خداوند حاضرند ولی این دلیل نمی شود که همه زمانی ها نیز پیش خداوند حاضر باشند چون همه مکانی ها الآن بالفعل موجود هستند بر خلاف وقتی که موجودات را با توجه به زمان در نظر بگیریم که هنوز بعضی از موجوداتی که در آینده می آیند موجود نشده اند.

۱- شوارق الإلهام، عبد الرزاق لاهیجی، ج۵، ص۲۳۷.

ترجمه و شرح متن:

و همچنین علاوه بر این اشکالاتی که مطرح کردیم، قیاس ازمنه بر امکنه مع الفارق است زیرا یکی از این دو یعنی ازمنه می گذرد و قرار ندارد بر خلاف دیگری یعنی امکنه که قرار دارد.

مصنف بعد از اینکه می فهمانند که قیاس ازمنه بر امکنه غلط است، به بحث از زمانی ها می پردازند و می فرمایند که حضور امر تدریجی در یک لحظه و لو در نزد خداوند که تغیری در او حاصل نیست واضح البطلان است چون چیزی که هنوز موجود نشده است نمی تواند معلوم حضوری باشد چون وجود ندارد که بخواهد معلوم باشد و چگونه ممکن است که چیزی که معدوم است، حاضر باشد.

فالتمثّل المذكور غير مطابق للمتمثَّل له إلّا إذا كان أجزاء الخيط المذكور تدريجيةً، ومع ذلك تكون حاضره عند الشخص الإنسانيّ دفعه وغيرَ حاضره عند النمله، ولا ريب أنّها إذا فُرضت تدريجيّةً لا تكون حاضره دفعه عند الشخص الإنسانى أيضاً.

مرحوم دوانی و میرداماد مثالی زده بودند که در آن مثال امر تدریجی را حاضر کرده بودند اما پیش کسی که لا یتغیر است.

مرحوم لاهیجی می فرمایند که این مثال نیز صحیح نیست.

مثال این بود که ریسمانی را به رنگهای سفید و سیاه رنگ می کنیم.

انسانی که به این ریسمان می نگرد، همه قطعاتش را یک جای می بیند برخلاف مورچه ای که وقتی در بخش سفید است، فقط همین بخش سفید را می بیند و وقتی در بخش سیاه است، فقط بخش سیاه را می بیند.

پس امر تدریجی پیش مورچه ای که تدریجا وارد این قطعات می شود، دفعةً حاضر نیست ولی پیش این انسانی که نسبت به این امور تدریجی ثبات دارد ــ هر چند ذاتا انسان نیز تدریجی است ــ دفعةً حاضر است.

ص: ۲۷

موجودات زمانی نیز پیش انسان، مانند ریسمان هستند پیش مورچه ولی همین تدریجی ها پیش خداوند دفعی هستند و همگی دفعةً حاضرند.

مرحوم لاهیجی این مثال را نیز اشتباه می دانند و می گویند در این مثالی که زده شد اصلا ریسمان پیش انسان تدریجی نیست و اگر تدریجی بود او را به صورت تدریجی می دید و حتی در نزد انسان نیز اگر ریسمانی را تدریجی نشان دهید، آن انسان نیز ریسمان را به صورت تدریجی می بیند مثل اینکه ریسمانی را کم کم از پنجره ای به بیرون بفرستید و انسانی که در آن طرف پنجره است، ریسمان را کم کم و به صورت تدریجی می بیند.

و این مغالطه است که زمان پیش خداوند تدریجی باشد ولی ریسمان پیش انسان تدریجی نباشد و بعد این دو را به هم تشبیه کنید.

بله اگر وجود ثابت اشیاء که در عالم سرمد است را مد نظر قرار دهید، در نزد خداوند ثابت است.

پس نمی توان امری را تدریجی قرار داد و آن را در نزد خداوند حاضر دانست.

پس این مثال نیز صحیح نیست و در آن مغالطه شده است چون ریسمان را به صورت ثابت در نزد انسان قرار داده اید ولی موجودات زمانی در همین عالم زمانی در نزد خداوند به صورت تدریجی حاصل هستند و اگر این موجودات را در عالم سرمد قرار دهید، در این صورت همگی در نزد خداوند دفعةً واحدةً حاضر هستند.

پس موجوداتی که در زمان حال هستند، در نزد خداوند حاضرند بر خلاف موجوداتی که در زمانهای گذشته و آینده هستند که چون الآن وجود ندارند، در نزد خداوند نمی توانند حاضر باشند البته همگی در عالم دهر و سرمد حاضر هستند.

ص: ۲۸

پس موجوداتی که در زمان حال نیستند، چون اصلاً وجود ندارند نمی توانند در نزد خداوند حاضر باشند برخلاف موجودات مکانی که در زمان حال در مکانهای مختلف هستند و چون نسبت مکانها به خداوند یکسان است، همگی در نزد خداوند حاضر هستند.

ترجمه و شرح متن:

و این مثالی که ذکر شد (ریسمان نسبت به انسان) مطابق نیست با متمثل له (موجودات زمانی نسبت به خداوند) مگر اینکه اجزاء آن نخی که ذکر شد پیش انسان نیز تدریجی باشند (مثل اینکه از پنجره تدریجا آن ریسمان را بیرون بفرستیم و انسانی از بیرون آن را تدریجاً ببیند) که در این صورت مثال مطابق با متمثل له می شود یعنی طناب باید هم پش انسان و هم پیش مورچه تدریجی باشد تا مثال مطالبق با متمثل له باشد و با همین تدریجی بودن ثابت کنید که این نخ پیش مورچه دفعةً حاضر نیست ولی پیش انسان دفعةً حاضر است در حالی که اگر نخ تدریجی باشد نه پیش انسان دفعةً حاضر است و نه پیش نمله.

پس اگر مثال را مطابق با ممثل له کنیم، این اجزاء نخ که تدریجی فرض شده اند نه پیش مورچه دفعةً حاضر هستند و نه پیش انسان.

والحاصل: أنّه لمّا كان امتناع الإدراک فی المثال المذكور ناشئاً من جانب العالم ؛ لضعف قوّته، فحيث لا ضعف أمكن الإدراک. وامتناعُ الإدراک فی الزمان ليس من جانب العالم ليختلف القویّ والضعيف فی ذلک، بل من جانب المعلوم؛ لأنّه ينعدم شيئاً فشيئاً، والمعدوم غير قابل للحضور، فلا محال لا يختلف القویّ والضعيف فی ذلک.

مصنف دوباره مطلب را تکرا می کنند با بیانی دیگر.

ص: ۲۹

مرحوم میرداماد و دوانی اختلاف عالِم ها را لحاظ کردند و به معلوم دقتی نکردند و معلوم را مطلق موجودات قرار دادند و گفتند که عالِم یا مانند خداوند ثابت است که در نتیجه همه اشیاء پیش او حاضر هستند و یا مثل انسان تدریجی است که موجودات نیز نزد او تدریجی حاصل می شوند یعنی مطابق با فرقی که در عالِم ها وجود دارد، معلوم ها را نیز متفاوت کردند و گفتند که معلومات پیش بعضی از عالمها تدریجی حاصل است و پیش بعضی به صورت دفعی حاضر است.

ولی مصنف گفتند که موجوداتی که تدریجی هستند یعنی معلوماتی که تدریجی هستند حاصل نمی شوند مگر به صورت تدریجی و کسی نمی تواند به موجودات تدریجی به صورت دفعی علم پیدا کند.

پس معلومات تدریجی چه نزد عالِم ثابت و چه نزد عالِم تدریجی، به صورت تدریجی حاصل می شوند حتی اگر توانستید که در نزد نمله نیز قطعات ریسمان را ثابت کنید، همگی پیش نمله حاضرمی شوند.

ترجمه و شرح متن:

و حاصل اینکه چون امتناعِ ادراک در مثال مذکور ناشی بود از جانب عالِم به خاطر ضعف قوه اش، پس در جایی که ضعفی نباشد، ادراک ممکن است.

مثلاًـ وقتی که خودِ معلوم موجود است مثل موجوداتی که در زمان حال در مکانهای مختلف پراکنده هستند و در این حال ما بعضی از موجودات زمانی را نمی بینیم به خاطر ضعف قوه باصره و نتوانستنِ دیدنِ اشیائی که در دور حاصل هستند، در چنین مثالی (یا مثال مورچه و ریسمان) به خاطر ضعف عالِم است و اگر عالِم چنین ضعفی را نداشته باشد، می تواند همه معلومات را دفعهً ببیند.

پس اگر امتناع ادراک از جانب عالِم باشد، می توان بین عالِم ها تفاوت گذاشت.

ولی جایی که امتناع ادراک به خاطر معلوم باشد، نمی توان بین عالِمها فرقی گذاشت مانند امتناع ادراک در زمان که به خاطر اختلاف از جانب عالم نیست تا بین قوی و ضعیف اختلاف باشد بلکه به خاطر اختلاف در معلوم است زیرا این معلوم است (موجودات در ماضی) که به صورت تدریجی منعدم می شود (و همچینن آینده ها که اصلا نیامده اند) و چیزی که معدوم است اصلا قابلیت حضور ندارد پس ناچاراً بین عالم قوی و ضعیف در امتناع درک چنین معلوماتی فرقی نیست.

ویتفرّع علی ذلک أنّه لو کان ما ظنّوه حقّاً، لما احتیج إلی الفرق بین المعلومات القریبه والبعیده فی تعلّق العلم الحضوریّ بها بکون العلم بالقریبه بذواتها وبالبعیده بصورها القائمه بالقریبه؛ لکون الجمیع علی السواء فی الحضور بالقیاس إلیه تعالی.

بیان ما این بود که شیء معدوم حاضر نیست ولی شیء موجود می تواند حاضر باشد الا اینکه مُدرِک نتواند آن را درک کند به خاطر ضعفش.

پس در شیء موجود می توان بین عالِم ضعیف و قوی فرق گذاشت ولی در شیء معدوم فرقی نیست بین عالم قوی و ضعیف و بحث ما نیز در هیمن موجودات معدومه بود (زمانیاتی که نیستند و یا هنوز نیامده اند).

مصنف می خواهند از این بحث نتیجه ای بگیرند لذا می فرمایند که:

شما معتقدید که معلولات خداوند یعنی مخلوقات خداوند، قریب و بعید دارند، بلاواسطه و مع الواسطه دارند یعنی موجوداتی ازلی هستند که اینها بلا واسطه هستند و بعضی از موجوات با واسطه از خداوند صادر می شوند که اینها نیز ممکن است ازلی باشند و یا غیر ازلی لذا موجوداتی که با واسطه از خداوند صادر می شوند، از خداوند دور هستند و موجوداتی که بی واسطه هستند به خداوند نزدیک اند.

شما بین این موجودات فرق می گذارید و می گویید که در ازل خداوند به موجودات قریب به علم حضوری عالم است ولی نسبت به بعید ها به علم حصولی عالم است چون هنوز مخلوق بعید حاصل نشده است و فقط صورتش حاصل است.

پس آن موجودی که قریب است خداوند از ازل هم به او به صورت علم حضوری علم داشته است و هم به صورت علم حصولی ولی آن موجودی که بعداً حاصل می شود یعنی بعید است، چون هنوز حاصل نشده است لذا نمی توان آن را به صورت حضوری معلوم دانست.

پس این قول که بسیاری از علما به آن معتقد هستند را نیز می توان مُؤَیِّد حرف خودمان بدانیم و زمانیات را دفعةً واحدةً حاضر ندانیم چون بعضی از آنها اصلاً موجود نیستند.

البته بعضی از علما مانند شیخ اشراق ظاهراً این قول را قبول ندارند که جواب آنها را بعداً می دهیم.

ترجمه و شرح متن:

و بر این (که اگر معلوم معدوم بود حاضر نیست) متفرع می شود که اگر آنچه میرداماد و دوانی تصور کرده اند (که موجودات زمانی در نزد خداوند در لازمان حاضر باشند) حق باشد، دیگر احتیاجی به فرق گذاشتن بین معلومات قریبه و بعیده نبود در باب تعلق علم حضوری به این معلومات به این صورت که علم به معلومات قریبه به ذاتشان باشد (حضوری) و علم به بعیده ها به توسط صورت هایشان باشد (حصولی باشد) چون بنابر قول شما همه پیش خداوند حاضر هستند لذا دیگر نباید بین آنها فرقی گذاشت.

لكن كلام «شرح رساله العلم» و «شرح الإشارات» صريح فی الفرق بين القبيلتين، وكذا كلام "حكمه الإشراق " لكن كلام "التلويحات "ــ أعنی: قوله: وإدراك أعداد الوجود نفس الحضور له والتسلّط من غير صوره ومثال ــ ممّا يوهم الابتناء على الظن المذكور.

ص: ٣٢

گفتیم که علم به زمانی فعلی و زمانی بعدی فرق می کند و علم به موجودات قدیم که مجرد هستند و علم به موجودات حادث که مادی هستند، علم به هر دو در ازل یکسان نیست و باید فرقی بین آنها باشد و علما نیز بین آنها فرق گذاشته اند لذا آنچه که میرداماد و دوانی تصور کرده بودند که همه موجودات زمانی پیش خداوند لحظةً حاضر هستند باطل است.

مصنف در این عبارت می خواهند بگویند که بعضی از علما فرق گذاشته اند بین معلومات قریبه و بعیده و می خواهند بگویند که خواجه نیز جزء کسانی است که بین معلومات قریبه و بعیده فرق گذاشته اند.

ترجمه و شرح متن:

لکن کلام خواجه در شرح رساله علم و شرح اشارات صریح است در اینکه بین این دو گروه (معلومات قریبه و بعیده) فرق است.

تقسیم مخلوقات و معلومات خداوند به قریبه و بعیده و بیان دو معنا برای قرب و بعد و ابطال قول میرداماد و دوانی با استفاده از تقسیم معلومات الهی به قریب و بعید و بیان اینکه ظاهر کلام شیخ اشراق در تلویحات مؤید میرداماد و دوانی است ولی مقصود شیخ با توجه به کلامشان در حکمه الاشراق چیز دیگری است/ المبحث السابع فی رد قول جماعه ظنّوا انّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کآنٍ واحد کما انّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه فی علمه تعالی/ المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیم مخلوقات و معلومات خداوند به قریبه و بعیده و بیان دو معنا برای قرب و بعد و ابطال قول میرداماد و دوانی با استفاده از تقسیم معلومات الهی به قریب و بعید و بیان اینکه ظاهر کلام شیخ اشراق در تلویحات مؤید میرداماد و دوانی است ولی مقصود شیخ با توجه به کلامشان در حکمه الاشراق چیز دیگری است/ المبحث السابع: فی رد قول جماعه ظنّوا انّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کآنٍ واحد کما انّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه: فی علمه تعالی/ المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

ص: ۳۳

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در این بود که بعضی گفته اند که خداوند امور تدریجی را بدون تدریج می یابد ولی ما آن امور تدریجی را با تدریج می یابیم زیرا خداوند زمانی نیست و محکوم به تدریج نیست ولی ما زمانی و تدریجی هستیم.

اشکال کردیم و گفتیم که خداوند نیز زمانی است اما زمانی به معنای خاص نه به معنای متغیر با زمان و منطبق بر زمان.

بعد بیان کردیم که اگر امری تدریجی باشد فرقی نمی کند که عالِم تدریجی باشد و یا ثابت و به هر حال امر تدریجی به صورت تدریجی دیده می شود و بین عالم قوی و ضعیف در این مورد فرقی نیست.

این کلام مقداری مبهم به نظر می رسد و ممکن است انکار شود یعنی ممکن است سؤال شود که آیا می توان گفت که خداوند به صورت تدریجی امری تدریجی را می یابد؟

نکته ای که باید دقت شود این است که بحث ما در مورد علم حضوری است نه علم حصولی و لاهیجی و پیروانش معتقدند که خداوند به وسیله صور موجوده در نزدش همه چیز را به یکباره می بیند و از طریق این صور مرتسمه و یا علم اجمالی همه را یکجا می یابد و برای ایجاد شدن علم حضوری باید حتما خود معلوم نیز موجود باشد چون چیز معدوم که نمی تواند حاضر شود و علم حضوری عین وجود خارجی است یعنی عین فعل است و چون فعل تدریجی است لذا علم به آن نیز به صورت تدریجی حاصل می شود.

پس وقتی می گوییم که علم حضوری خداوند به این امور تدریجی است یعنی وجود این امور تدریجی است.

ص: ۳۴

ويتفرّع على ذلك أنّه لو كان ما ظنّوه حقّاً، لما احتيج إلى الفرق بين المعلومات القريبه والبعيده في تعلّق العلم الحضوريّ بها بكون العلم بالقريبه بذواتها وبالبعيده بصورها القائمه بالقريبه؛ لكون الجميع على السواء في الحضور بالقياس إليه تعالى. (۱)

پس مرحوم لاهیجی معتقد است که امر تدریجی پیش عالم قوی نیز تدریجی است.

متفرع بر این قول مصنف مطلبی را عرض می کنند و می فرمایند که:

تقسیم مخلوقات خداوند به قریبه و بعیده:

خواجه و بعضی یگر معلولات خداوند را تقسیم کرده اند به معلولات قریبه و معلولات بعیده.

البته این قضیه اختصاص به خواجه ندارد و هر کس قائل به قاعده الواحد باشد، معلولات را به این دو قسم تقسیم می کند مثلاً عقل اول را قریب و بقیه را بعید می گوید و یا مجردات را قریب و بقیه را بعید و یا قدماء را قریب و بقیه یعنی حوادث را بعید می شمارد.

این قول در مورد فلسفه است ولی در کلام همه معلولات را قریب می دانند.

معانی مخلوق قریب و بعید:

قرب و بعد دو معنا دارد:

- یک معنا قریب به معنای بی واسطه و بعید به معنای با واسطه است.

- و معنای دیگر این است که معلولات قریب یعنی معلولاتی که زماناً به خداوند نزدیك اند یعنی قدیم هستند و معلولات بعید یعنی معلولاتی که نسبت به خداوند از جهت زمانی دور هستند یعنی حادث هستند.

لاهیجی می فرمایند که بعضی مثل خواجه معلومات را نیز به قریب و بعید تقسیم کرده اند و گفته اند که خداوند دو نوع معلوم دارد:

۱- شوارق الإلهام، عبد الرزاق لاهیجی، ج۵، ص۲۳۷.

تقسیم معلومات خداوند به قریبه و بعیده:

- یکی معلومات قریب که عقل اول و یا عقول هستند.

- و دیگری معلومات بعید که حوادث هستند و خداوند صور این معلومات بعید را در عقل اول و یا عقول مشاهده می کند یعنی صُوَر اینها را در معلومات قریبه مشاهده می کند.

پس ما معلوماتی هستیم که به خاطر حدوثمان و یا به خاطر با واسطه بودنمان بعید هستیم و عقول به خاطر قِدَمشان و یا بی واسطه بودنشان قریب هستند.

حال مصنف می خواهند با استفاده از این مطالب استدلالی را اقامه کنند:

قیاس استثنایی با رفع تالی:

مقدمه اول: اگر تمام معلولات همگی دفعةً پیش خداوند حاضر باشند یعنی اگر قول میرداماد و دوانی صحیح باشد، معنایش این است که معلومات همه در یک مرتبه پیش خداوند هستند یعنی همگی معلوم واحد هستند و در معلومات دیگر قرب و بعد مطرح نیست و خداوند معلوم قریب و بعید ندارد بلکه همگی به یک اندازه معلوم هستند و خلاصه اینکه قول میرداماد و دوانی اقتضا می کند که فرقی بین معلومات قریبه و بعیده نباشد.

مقدمه دوم: درحالی که خواجه و امثال خواجه این تفاوت را بین معلومات قریبه و بعیده قائل هستند.

نتیجه: پس بنابر نظرخواجه و همنظران ایشان قول میرداماد و دوانی نیز باطل است.

پس اگر کلام میرداماد و دوانی حق باشد (همه معلولات خارجی دفعةً پیش خداوند حاضر باشند)، لازم می آید که بین معلومات خداوند فرقی نباشد.

در حالی که این فرق گذاشته شده است یعنی تالی باطل است پس حرف جناب میرداماد و دوانی نیز باطل است.

پس نتیجه گرفتیم که اگر معلوم تدریجی باشد، قوت و ضعف عالم فرقی ندارد.

ص: ۳۶

نکته: دقت شود که علم خداوند به اشیاء در عالَم دهر و سرمد (حتی علم حضوری خداوند نسبت به اشیاء) دفعی است ولی بحث ما و اختلافی که پیش آمده در این است که علم خداوند به موجودات تدریجی در این عالَمِ تدریجی، چگونه است.

ترجمه و شرح متن:

و متفرع بر این مطلب (که اگر امری تدریجی بود علم حضوری به آن امر نیز باید تدرجی باشد و لو عالِم بسیار قوی باشد) است که بعضی از معلومات، قریبه هستند و بعضی بعیده و با توجه به این فرعیت نتیجه می گیریم این قیاس استثنایی را که اگر قول میرداماد حق باشد و معلومات تدریجی بخواهند به صورت دفعی حاصل شوند، نباید معلومات قریبه و بعیده داشته باشیم.

دقت شود که بنابر ظاهر عبارت لاهیجی این محذور متفرع است ولی صحیح آن است که تقسیم به قریب و بعید متفرع است و لذا این قیاس استثنایی پیش می آید و مراد مصنف نیز همین است.

پس اگر حق با دوانی و میرداماد باشد و آنچه که گمان کرده اند حق باشد، دیگر احتیاجی به فرق بین معلومات قریبه و بعیده در تعلق علم حضوری به آنها به این صورت که فرق اینگونه باشد که علم به معلومات قریبه به وسیله ذواتشان باشد اما علم به بعیده یعنی حوادث به سبب ذوات آنها نیست بلکه به سبب صور آنهاست که این صُوَر قائم به معلومات قریبه هستند یعنی مرتسم در عقول هستند پس اگر حرف اینها صحیح باشد احتیاجی به فرق گذاشتن نیست چون همه معلومات به صورت یکسان هستند در حضور خداوند تعالی لذا دیگر نباید فرقی بین قریب و بعید گذاشت.

ص: ۳۷

«لكون الجميع على السواء» علت ملازمه بين مقدم و تالی است.

لكن كلام " شرح رساله العلم " و "شرح الإشارات" صريح فی الفرق بين القبيلتين، وكذا كلام "حكمه الإشراق "

«لكن كلام شرح رساله العلم...» يعنی لكن تالی باطل است.

پس «لو كـان مـا ظنوه حقاً....» مقـدم است و «لما احتيـج....» تالی است و «لكون الجميع...» بيان ملازمه است و «لكن كلام....» بيان بطلان تالی است.

مـا در كلام خواجه می بينيم كه ايشـان بين معلومـات قريبه و بعيـده فرق گذاشـته انـد هم در شـرح رسـاله علم و هم در شـرح اشارات.

ترجمه و شرح متن:

ولی كلام شرح رساله العلم و شرح الاشارات صريح است در فرق بين اين دو گروه از معلومات الهی.

پس از اينكه خواجه گفته است كه بعضـی از معلومـات الهی صُوَرشـان حاضـر است می فهميم كه همه معلومـات الهی ذاتشان حاضر نيست دفعةً.

و همچنين است كلام حكمه الاشراق.

لكن كلام "التلويحات "ـ أعنی: قوله: وإدراك أعـداد الوجود نفس الحضور له والتسلّط من غير صوره ومثـال ـ ممّـا يوهم الابتناء على الظن المذكور.

والمراد أنّه كذلك عند وجود تلك الأعداد فی أوقات وجوداتها وإن كانت قبل أوقات وجوداتها معلومةً بصورها المرتسـمه فی المدبّرات الفلكيّه، كما دلّ عليه كلامه فی " حكمه الإشراق " على ما نقلنا،

مرحوم لاـهيجی كلاـم «تلويحـات» را نقـل می كننـد و می گوينـد كه كلاـم تلويحـات مؤيـد قول ميرداماد و دوانی است و بعد مرحوم لاهيجی كلام تلويحات را توجيه می كنند و كلام تلويحات را از مؤيد بودن ميرداماد و دوانی خارج می كنند.

كلام شيخ اشراق در تلويحات:

شيـخ اشـراق در تلويحـات می فرماينـد كه تمـام موجودات پيش خداونـد حاضـر هسـتند نه اينكه صورشـان حاضـر باشـد بلكه خودشان حاضر هستند.

این ظاهر در تأیید میرداماد است.

بیان مقصود اصلی شیخ اشراق با توجه به کلام ایشان در حکمه الاشراق:

مرحوم لاهیجی می گویند که منظور شیخ اشراق این است که همه موجودات عند الوجود پیش خداوند حاضر هستند نه اینکه در ازل همگی حاضر باشند.

پس هر چند ظاهر کلام شیخ اشراق در تلویحات این است که همه موجودات پیش خداوند حضور دارند ولی منظور شیخ این است که همه موجودات عند الوجود پیش خداوند حضور دارند یعنی هر وقت موجود شدند پیش خداوند حضور می یابند نه اینکه همگی در زال پیش خداوند حاضر بوده باشند.

ترجمه و شرح متن:

ولی کلام تلویحات از چیزهایی است که به نظر می رسد که مبتنی بر ظن مذکور (نظر میرداماد و دوانی) است.

حرف تلویحات این است که درک کردن افراد وجود (یعنی تک تک موجودات) به صورت نفس حضور موجودات پیش خداوند است و همچنین ادراک، نفسِ تسلط است بدون اینکه صورت و مثال پیش خداوند حاضر باشد.

مرحوم لاهیجی می فرمایند که مراد تلویحات این معنای ظاهری نیست بلکه مراد شیخ اشراق چیز دیگری است.

و مراد شیخ اشراق این است که ادراک خداوند به صورت علم حضوری است ولی در هنگام وجود این موجودات یعنی در وقتی که حضور داشته باشند.

پس شیخ اشراق نمی خواهد بگوید که همه معلومات قبل از وجودشان معلوم هستند به علم حضوری بلکه می خواهند بگویند که هر وقت موجود شدند، معلوم به علم حضوری می شوند.

و هر چند این موجودات قبل از وجودشان معلوم بودند نه به صورت حضور خودشان بلکه به توسط صورشان چه این صور مرتسم در الله باشد و چه مرتسم در عقول و چه مرتسم در نفوس فلکی که قبلاـ به آنها اشاره کردیم و اختلافات در این زمینه را مطرح کردیم.

ص: ۳۹

شیخ اشراق صور مرتسمه در نفوس فلکی را قبول دارند لذا در اینجا مرحوم لاهیجی کلام ایشان را مطابق با نظر خودشان توجیه می کنند و می فرمایند که معلومات الهی قبل از وجود، معلوم حصولی هستند به وسیله صور معلومه که در نفوس فلکی منطبع هستند.

پس مرحوم لاهیجی با کمک گیری از کلام شیخ اشراق در حکمه الاشراق، کلامشان در تلویحات را توجیه می کنند.

بیان دو تفسیر برای جمع بین مخلوقات حادث و قدیم و رد هر دو تفسیر و بیان نحوه علم حصولی خداوند به مخلوقات حادث/ المبحث السابع فی رد قول جماعه ظنّوا انّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کآنٍ واحد کما انّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه فی علمه تعالی/ المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان دو تفسیر برای جمع بین مخلوقات حادث و قدیم و رد هر دو تفسیر و بیان نحوه علم حصولی خداوند به مخلوقات حادث/ المبحث السابع: فی رد قول جماعه ظنّوا انّ نسبه جمیع الأزمنه الیه تعالی کآنٍ واحد کما انّ نسبه جمیع الأمکنه الیه تعالی کان واحداً/ الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه: فی علمه تعالی/ المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در نظریه میرداماد و دوانی بود که آنها می گفتند که موجودات زمانی و تدریجی پیش خداوند دفعةً حاضرند و خداوند به آنها در آن و لحظه واحد علم حضوری دارد.

ص: ۴۰

ما اشکال کردیم و گفتیم که علم حصولی خداوند به تمام اشیاءِ ازلی و ابدی دفعةً تعلق می گیرد و اشکالی ندارد ولی علم حضوری چون طلب می کند حضور معلوم را نمی تواند به همه موجودات دفعةً تعلق بگیرد بلکه به موجوداتی که الآن موجود هستند تعلق می گیرد و به موجوداتی که الآن معدوم هستند و بعداً موجود می شوند در ظرف وجود تعلق می گیرد یعنی هنگامی که موجود شوند علم حضوری به آنها تعلق می گیرد نه الآن که معدوم هستند.

و بعد گفتیم که تقسیم معلومات خداوند به قریب و بعید دالّ بر این است که همه معلومات دفعةً پیش خداوند حاضر نیستند هر چند همگی معلوم اند ولی بعضی به صورت علم حصولی و بعضی به صورت حضوری و خلاصه اینکه همگی به صورت حضوری حاصل نیستند چون بعضی از آنها هنوز موجود نشده اند.

گفتیم که معلومات الهی به بعید و قریب تقسیم می شوند و خداوند به معلومات قریبه علم حضوری دارد و به معلومات بعیده علم حصولی دارد.

فتفصیل مذهبهم أنّ علمه تعالی بمعلولاته القدیمه ــ سواء کانت مجرّده أو مادّیه ــ إنّما هو بحضور ذواتها عنده تعالی أزلاً

وأبـداً، و بمعلومـاته الحادثه بحضور ذواتها عنـده فى أوقات وجودها، وأمّا قبل أوقات وجودها، بصورها الحاصـله فى المعلولات القديمه (۱)

حال مصنف می خواهند تفصیل مذهب خواجه و حکمه الاشراق و پیروان اینها را ذکر کنند نه مذهب کل حکما را.

بعداً اشاره می کنیم که چرا ضمیر «تفصیل مذهبهم» را به کل حکما بر نمی گردانیم و فقط به بعضی از آنها بر می گردانیم.

۱- شوارق الإلهام، عبد الرزاق لاهیجی، ج۵، ص۲۳۸.

خواجه بین معلول ها تفصیل قائلند و معلول ها را به دو قسم تقسیم می کنند یکی معلول قدیم و دیگری معلول حادث و همینطور معلومها نیز به این دو قسم تقسیم می شوند.

معلولات قدیم را خواجه معلوم حضوری خداوند می دانند از ازل و در لایزال و تا ابد چون از ازل آفریده شده اند پس از ازل موجود شده اند و تا ابد نیز معلوم حضوری خداوند هستند و در این مورد احتیاجی به صورت علمیه نیست تا اینها را معلوم حصولی خداوند قرار دهیم زیرا که از اول ازل موجود بوده اند و از همان ابتدا در حضور خدا بوده اند و معلوم حضوری او بوده اند.

البته موجودات قدیم نیز دو قسم هستند و بعضی مجرد و بعضی مادی هستند ولی چون فرقی بین آنها نیست این تقسیم مد نظر ما نیست و قدماءِ مجرد مانند عقول هستند و قدماءِ مادی همچون افلاک و عناصر.

قسم دوم حوادث هستند یعنی موجودات حادث.

در این قسم، دو بحث داریم یکی اینکه علم حصولی به این قسم دوم چه موقع حاصل است و دوم اینکه علم حضوری به آنها چه موقع حاصل است؟

در قسم اول یعنی موجوادت قدیم علم حضوری از ازل موجود بود تا ابد لذا اصلا احتیاجی به علم حصولی نیست.

ولی در این قسم اخیر چون موجوداتی که حادث هستند از ازل پیش خداوند نیستند لذا نمی توان گفت که اینها از ازل مورد علم حضوری خداوند بوده اند بلکه قبل از اینکه موجود شوند خداوند به آنها علم حصولی داشته است و اینگونه می گوییم که وقتی این امور موجود می شوند، خداوند به آنها علم حضوری دارد چون در نزد خداوند حاضر هستند و قبل از اینکه موجود شوند مورد علم حصولی خداوند هستند و این علم حصولی از ازل وجود دارد و تا ابد نیز ادامه دارد.

ص: ۴۲

پس خداونـد به موجودات قـدیم علم حضوری دارد ازلاًـ و ابـداً امـا به موجودات حـادث علم حصولی دارد ازلاًـ و ابـداً و علم حضوری دارد در همان مقطعی که این موجود حادث حاصل است و موجود است و قبل از اینکه به وجود بیایـد و بعد از اینکه از بین برود، علم حضوری به آن وجود ندارد.

سؤال: این حرف فقط حرف خواجه و شیخ اشراق نیست پس چرا ضمیر به خواجه و شیخ اشراق برگردانده شده است؟

جواب: علم حصولی خداونـد به حوادث که ازلاً و ابـداً است به توسط صوری است که در معلومات قدیمه مرتسم اند یعنی در عقول مرتسم اند البته صور را خواجه در عقول مرتسم می کنند ولی ابن سـینا و بقیه این صور را در ذات الله مرتسم می دانند و اینها را در خود خدا مرتسم می کنند.

مرحوم لاهیجی در ادامه می فرماینـد که این علم حصولی به وسـیله صوری است که در معلومات قدیمه مرتسم هسـتند و لذا ما باید ضمیر «مذهبهم» را به خواجه و امثال ایشان برگردانیم چون ابن سینا و مشاء این صور را مرتسم در ذات خداوند می دانند.

ترجمه و شرح متن:

و تفصـیل مـذهب این گروه این است که علم خداوند به معلومات قدیمه اش چه این معلومات قدیمه مجرد باشـند (عقول) و یا مـادی باشـند (افلاک و عناصـر بسـیطه) به وسـیله حضور ذات اینها در نزد خداونـد تعالی است و این حضورشان ازلی و ابـدی است لذا علم حضوری خداوند به این معلومات نیز ازلی و ابدی است.

و اما علم خداونـد به معلومات حادثه اش به وسـیله حضور ذات آنهاست در هنگامی که وجود دارنـد و اما قبل از اینکه موجود شوند خداوند به اینها عالم است اما به وسیله صورتهایشان که این صور حاصل اند در معلومات قدیمه خداوند.

ص: ۴۳

فإنّ الحاصل فی الحاضر عند الشیء حاضرٌ عنده أیضاً. هذا هو المصرّح به فی کتبهم، کما لا یخفی علی من تتبّعها .

اشکال: اشکال می شود که این صور در معلولات قدیمه حاصل اند و در خداوند که حاصل نیستند پس خداوند چگونه به این صور عالم است؟

پاسخ: این صور در عقول حاصل انـد و عقول نیز در نزد خداوند حاضـرند پس صوری که در این عقول حاصل هسـتند نیز در نزد خداوند حاضر اند.

ترجمه و شرح متن:

چون این صور حاصل هسـتند در عقولی که این عقول در نزد خداونـد حاضـر هسـتند، لذا این صور نیز در نزد خداوند حاضـر هسـتند زیرا هر چه که حاصل است در چیزی که حاضـر است در نزد شـیئی، در نزد آن شیء نیز حاضر است یعنی این صوری که در عقول حاصل هستند چون این عقول نیز در نزد خداوند حاضر هستند، پس این صور نیز در نزد خداوند حاضر هستند.

و این تفصیلی که نقل شد چیزی است که بدان تصریح شده است در کتبشان کما اینکه مخفی نیست بر کسی که جستجو کند این مطالب را.

ثمّ إنّه یمکن أن یتصوّر هذا المظنون علی وجهین:

أحدهما: أن یکون القدماء بالنسبه إلیه تعالی کالحوادث فی تخلّل الانفکاک بینهما وإن کان بلا تصوّر.

وثانیهما: أن یکون الحوادث کالقدماء فی عدم الانفکاک .

وإلی الأوّل نظر صاحب القبسات، وبنی علیه حدوثَ العالم وسمّاه حدوثاً دهریّاً .

وبالنظر إلی الثّانی قیل علیهم: إنّه لو کان کذلک، لزم قِدَم الحوادث.

ما مظنونی که مرحوم میرداماد و دوانی به آن معتقد هستند را رد می کنیم.

مظنون آنها عبارت است از حضور تمام خلائق اعم از تدریجیات و غیر تدریجیات دفعةً پیش خداوند تعالی.

ص: ۴۴

مصنف می فرمایند که این مظنون را به دو صورت می توان تصور کرد:

ابتدا مقدمه ای را ذکر می کنیم:

ملاحظه کنید که در جهان وجود خداست که ازلی است و خلائق بنابر نظر فلاسفه بعضی حادث اند و بعضی قدیم و ازلی.

ازلی ها در همان ازل در نزد خداوند هستند و بین آنها و خداوند انفکاکی نیست (یعنی انفکاک زمانی بین آنها نیست) اما بین خداوند و موجودات حادث فاصله است به این بیان که خداوند از ازل موجود است ولی این موجودات حادث در لایزل به وجود می آیند و از ازل موجود نیستند.

حال که این موجودات بعضی از آنها ازلی هستند ولی بعضی حادث هستند و بین آنها و خداوند انفکاک و تخلخل است پس چگونه می توان این دو را کنار هم جمع کرد و گفت که دفعةً پیش خداوند حاضرند.

برای جمع بین این دو دسته دو صورت متصور است:

یا اینکه این حوادث در کنار قدیمها قرار گیرند و یا قدیم ها در کنار حوادث واقع شوند.

پس قول دوانی و میرداماد به یکی از این دو صورت قابل تصور و توجیه است یعنی یا حوادث به مقطع قدماء می روند و یا قدماء به مقطع حوادث می آیند.

اینکه حوادث به مقطع قدماء بروند تصورش آسان است ولی مشکلی در آن وجود دارد که عبارت از این است که بنابر این قول لازم می آید که حوادث نیز قدیم شوند و این واضح البطلان است ولی به هر حال تصور این فرض مشکلی ندارد به این صورت که حوادث را نیز در ازل کنار قدماء قرار می دهیم و خداوند از ازل به همه آنها علم دارد ولی به هر حال اشکالی که گفتیم در اینجا وجود دارد.

ص: ۴۵

اما اینکه قدماء را در مقطع حوادث قرار دهیم:

در قدیم خداوند به قدماء علم حضوری دارد ولی به حوادث علم حضوری ندارد چون حادثی نیست و همینطور خلقت می گذرد تا وقتی که خداوند حوادث را ایجاد می کند.

قدماء از ابتدا مورد علم حضوری خداوند قرار داشته اند و این علم تا ابد ادامه دارد.

اما حوادث به تازگی ایجاد شده اند و علم حضوری خداوند به آنها نیز جدیداً موجود شده است چون خود این حوادث جدیداً موجود شده اند.

پس در مقطعی که حوادث موجود شده اند (نه در ازل) هم حوادث پیش خدواند حاضر هستند و هم قدماء.

پس قدماء در ازل معلوم خداوند هستند و در وقتی که حوادث نیز ایجاد شدند علم خداوند به همه حضوری می شود.

خب اگر این توجیه را بگوییم درست است ولی میرداماد حتی در این مورد نیز می گویند که علم خداوند به حوادث نیز ازلی است.

مرحوم میرداماد می گویند که همه موجودات چه ازلی ها و چه حوادث همگی پیش خداوند در ازل دفعهً حاضر هستند پس همگی نسبت به خداوند رابطه یکسانی دارند.

اما وقتی این امور را نسبت به هم بسنجیم بعضی را مقدم بر بعض دیگر می یابیم و بعضی را مؤخر می یابیم مثلاً حضرت عیسی از حضرت موسی مؤخر است.

میرداماد قدیمی ها را در مقطع حوادث قرار می دهد نه به آن بیانی که ما داشتیم و گفتیم که قدماء معلوم خداوند هستند از ازل و بعد که به مرتبه حدوث رسیدیم، همگی با هم پیش خداوند حاضر می شوند بلکه میرداماد می گویند که همه قدماء به مقطع حوادث می آیند و همگی حادث می شوند و همگی نیز در نزد خداوند حاضر هستند یعنی همه موجودات حوادثی هستند که در نزد خداوند حاضرند و اگر این موجودات را با خداوند مقایسه کنیم چون برای خداوند ازل و ابد و لایزال فرقی ندارد، لذا همگی نسبت به خداوند دفعهً حاضر هستند ولی اگر موجودات را با یکدیگر مقایسه کنیم بعضی را مقدم و بعضی را مؤخر می یابیم.

ص: ۴۶

پس همه موجودات حوادثی هستند که از ازل پیش خداوند حاضرند.

البته تصور این قسم خیلی سخت است.

پس اگر این موجودات را نسبت به خداوند مقایسه کنیم اصلا زال و ابد معنا ندارد بلکه همگی در نزد خداوند حاضر هستند.

البته دقت شود که میرداماد قائل به حدوث دهری عالم هستند یعنی ما سوی الله را حادث می دانند اما نه حدوث زمانی بلکه حدوث دهری و معنایش این است که همه موجودات به حدوث واحد دفعةً پیش خداوند حاضر شدند لذا دیگر زمان و تقدم و تؤخر و ... معنا ندارد برخلاف حدوث زمانی که مرحوم میرداماد آن را برای بعضی از موجودات قائل هستند و حدوث دهری را در مورد همه موجودات وارد می دانند و حتی خود زمان نیز داخل در حدوث دهری است.

پس حدوث زمانی پسر و پدر فرق دارد و یکی مقدم است و دیگری مؤخر ولی در حدوث دهری همه موجودات در یک آن و به یک حدوث، حادث می شوند و خدواند به آنها علم حضوری پیدا می کند.

پس دقت شود که این حدوث دهری که میرداماد می گویند همان است که ما در مورد جمع بین قدماء و حوادث گفتیم به این صورت که قدماء را به مقطع حوادث آوردیم و همه را با هم در یک آن بدون توجه به زمان حادث کردیم که این همان حدوث دهری است که در باب علم خداوند نیز بیان شده است.

مرحوم لاهیجی می گویند که میرداماد قدماء را در مقطع حوادث قرار داده است و همه را دفعةً معلوم خداوند قرار داده است و حدوث دهری را از همینجا نتیجه گرفته است.

ص: ۴۷

پس مرحوم لاهیجی می فرمایند که میرداماد اول بحث علم را مطرح کرده اند و قدماء را به حوادث ملحق کرده اند و همگی را حادث کرده اند نه حادث زمانی بلکه حادث دهری و لذا خداوند به همه موجودات در یک آن علم دارد و در اینجا اصلا زمان مطرح نیست بلکه زمان نیز موجودی است مانند سایر موجودات که با آنها حادث شده است و بین خود موجودات نیز حدوث زمانی قرار دارد و بعضی زودتر و بعضی دیرتر حادث می شوند.

پس میرداماد قول خود را بر این استوار کردند که قدماء را در مرتبه حوادث قرار دادند و بعد همه را در یک آن حادث دانستند.

پس قول میرداد و دوانی را به دو نحو تصور کردیم و توضیح دادیم.

البته آن قولی که میرداماد مطرح کرده اند نیز شاید مورد اشکال واقع شود و گفته شود که قدیم چگونه حادث می شود که در جواب می گوییم که قدیم با این قول حادث زمانی نمی شود بلکه هم قدماء و هم حوادث حادث دهری می شوند و حادث دهری بودن با قدیم بودن منافاتی ندارد.

پس اشکالی که بر تصور قبل مطرح بود بر این تصور مطرح نیست.

مرحوم لاهیجی هر دو تصور را رد می کنند که آن را بیان خواهیم کرد.

ترجمه و شرح متن:

سپس ممکن است که تصور شود این مظنون (یعنی نظریه میرداماد و دوانی) به دو صورت:

- صورت اول اینکه قدماء نسبت به خداوند تعالی مانند حوادث باشند (هر چند نسبت به حوادث، قدیم هستند) در فاصله افتادن انفکاک بین آنها (قدماء) و خداوند.

نسخه «لا تقدر» صحیح است نه «بلا تصور».

بین خداوند و حوادث فاصله است گفته می شود که مقداری نا متناهی بین آنها فاصله است یعنی تقدری وجود دارد و مقداری بین آنها فاصله است حتی اگر بی نهایت باشد.

اما بین خداوند و قدماء فاصله نیست و هم خداوند و هم قدماء در ازل بوده اند و بین آنها فاصله زمانی نیست ولی بین آنها انفکاک در مرتبه است یعنی هر چند بین آنها فاصله مقداری نیست ولی مرتبه آها متفاوت است.

پس فاصله بین خداوند و قدماء بلا تقدر است و فقط در مرتبه فاصله است بر خلاف حوادث که علاوه بر مرتبه در تقدر نیز فاصله دارند.

البته اگر حوادث را در مقطع قدماء ببریم بین خداوند و حوادث نیز انفصال بلا تقدر حاصل است.

و لو این انفکاک بلاتقدر است.

و دومین وجه این است که حوادث را مانند قدماء قرار دهیم در عدم انفکاک و بگوییم که همانطور که بین خداوند و قدماء فاصله تقدری نیست بین خداوند و حوادث نیز فاصله تقدری نباشد.

و به وجه اول صاحب قبسات نظر داشته است و حدوث همه عالم را بر این مطلب استوار کرده اند و آن را حدوث دهری نامیده اند.

و با توجه به وجه دوم بر آنها اشکال شده است که اگر این چنین باشد که حوادث را پیش قدماء ببریم تا انفکاک زمانی از میان برود، لازم می آید که حادثها نیز قدیم شوند.

ولیس شیء منهما بشیء ؛ لکون کلّ منهما منقدحاً بالآخَر، کما لا یخفی علی المتدبّر

مرحوم لاهیجی هر دو تصور را باطل می دانند و می فرمایند که هیچ یک از این دو تصور مطلب قابل توجهی نیست زیرا هر یک از این دو تصور به وسیله تصور دیگر قطع می شود چون اگر بخواهیم قدیم را حادث کنیم، لازم می آید قدیمی که در زمان نیست، زمانی شود و اگر بخواهیم حادث را قدیم کنیم، باید حادثی که زمان در او دخالت دارد را بدون زمان کنیم و هیچیک از این دو وجه بر دیگری تقدم و ترجیح ندارد و هر کدام به توسط دیگری نقض می شود یعنی اگر کسی ادعا کند الحاق حوادث به قدماء را، کس دیگری می تواند برعکس را ادعا کند.

ص: ۴۹

بله اگر دلیلی بود و یکی را بر دیگری ترجیح می داد، در این حال یک صورت از این دو صورت بدون اشکال می شد ولی در اینجا دلیلی نیست که یکی را بر دیگری ترجیح دهد.

پس بنابر نظر مرحوم لاهیجی، میرداماد مطلب باطل و غیر ثابتی را ادعا کرده اند و بعد از این مطلب باطل، حدوث دهری را نتیجه گرفته اند.

پس هر دو تصور بدون دلیل هستند و هر یک دیگری را نقض می کند.

ترجمه و شرح متن:

و هیچکدامیک از این دو قول قابل توجه نیستند زیرا هر کدامیک از اینها با دیگری نقض می شود کما اینکه بر متدبر مخفی نیست.

پس خلاصه اینکه حرف میرداماد و دوانی دو تصور داشت و هر دو تصور باطل بود لذا حرف اینها نیز باطل است.

البته بهتر است که حرف هر کدامیک از این بزرگواران بررسی شود و با دلیل مورد مطالعه قرار گیرد تا مشخص شود که آیا مرحوم میرداماد به نحوی استدلال کرده اند که اشکالات مرحوم لاهیجی بر ایشان وارد نشود و یا چنین استدلالی ندارند.

بیان اینکه مجرد به مادی علم حضوری ندارد الا در صورتی که مادی پیش آلت مجرد حاضر باشد/ المبحث الثامن فی بیان امتنـاع حضور المـادی من حیث هو مادی عنـد المجرد/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه فی علمه تعالی/ المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان اینکه مجرد به مادی علم حضوری ندارد الا در صورتی که مادی پیش آلت مجرد حاضر باشد/ المبحث الثامن: فی بیان امتناع حضور المادی من حیث هو مادی عند المجرد/ الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه: فی علمه تعالی/ المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

ص: ۵۰

المبحث الثّامن

فی بیان امتناع حضور المادّی من حیث هو مادّی عند المجرّد

الحضور حقیقةً إنّما یتحقّق لمادّی عند مادّی، فلو کان لهذا المادّی الثّانی ارتباطٌ بمجرّد ارتباطَ الآله بذی الآله یتحقّق الحضور بالنسبه إلی ذلک المجرّد أیضاً .

وأمّا حضور المادّی عند المجرّد المتبرّئ عن الآله ممّا یتنفّر منه العقل الصریح فضلاً عن أن یتحقّقه (۱)

در این بحث مصنف می خواهند علم حضوری مجرد به مادی را منکر شوند.

مصنف علم حضوری مجرد به مجرد را منکر نیستند.

فرض دیگری که متصور است علم حضوری مادی به مادی است ولی این نوع علم غلط است چون مادی اصلا علم ندارد که بخواهد حضوری باشد و یا حصولی.

پس تنها فرضهایی که می ماند علم مجرد به مادی و مجرد به مجرد است.

اگر مادی بتواند پیش مجرد حاضر شود، علم مجرد به مادی حاصل می شود و اگر نتواند حاضر شود، علم حضوری حاصل نمی شود.

مسلم است که مادی در نزد مجرد حاضر نمی شود نه به خاطر اینکه مجرد ضعیف باشد بلکه به خاطر اینکه مادی لیاقت ندارد.

اما راه دیگری نیز برای حضور مادی عند المجرد وجود دارد و آن این است که مادی در نزد آلت مجرد حاصل شود و چون آلت در اختیار مجرد است، این مادی نیز پیش مجرد حاضر است.

پس مادی پیش مادی حاضر می شود ولی علمی تحقق پیدا نمی کند.

مجرد در نزد مجرد حاضر می شود و علم نیز محقق می شود.

مادی در نزد مجرد حاضر نمی شود و علم مجرد به مادی نیز حاصل نمی شود الا اینکه مادی در نزد آلت مجرد حاضر باشد.

۱- شوارق الإلهام، عبد الرزاق لاهیجی، ج۵، ص ۲۴۰.

یک موجود مادی در خارج است، این موجود مادی در حس و خیال ما می آید، خیال ما آلتی است برای ملاحظه عقل.

عقل دریافتهای خیال را ملاحظه می کند و آنها را تجرید می کند یعنی آنها را پوست می کند و از لواحق خالی می کند و لُبّش که همان کلی عقلی است را به دست می آورد.

پس مادی پیش عقل حاضر نمی شود بلکه در آلت عقل که خیال است می آید و در آنجا پوست کنده می شود و بعد در نزد عقل حاضر می شود.

می توانیم بگوییم که این محسوس پیش عقل ما حاضر شد ولی این حضور به توسط خیال است.

بعد که از این صورت محسوسه صورت معقوله ای حاصل می شود این حضور مجرد در نزد مجرد است یعنی حضور صورت معقوله در نزد عقل است که از بحث ما خارج است.

اما تا وقتی که این صورت مجرد نشده است و همراه عوارض است و در خیال است، باز نیز در نزد عقل حاضر است البته از این باب که در نزد خیال که آلت عقل است حاضر است و شاهد بر این مطلب این است که عقل آن را تجرید می کند پس حاضر است که دارد آن را تجرید می کند.

اما اگر محسوسی بود که به نزد عقل و خیال ما نیامد در این صورت مسلم است که حضوری صورت نمی پذیرد البته ممکن است عقل به خاطر ملکه اتصال به عقل فعال به طور مستقیم صورت عقلیه را بگیرد.

پس حضور مادی در نزد مجرد غلط است بلکه حضور مادی در نزد آلت مجرد صحیح است.

ص: ۵۲

پس صورتهای حسیه تا بالفعل نشوند و وارد خیال نشوند، عقل با آنها مرتبط نمی شود.

بنابر این ممکن نیست که مجرد به مادی علم حضوری داشته باشد بلکه به صورت معقوله این مادی علم حضوری دارد.

مصنف با این بیان می خواهند ثابت کنند که خداوند به مادیات علم حضوری ندارد بلکه به آنها علم حصولی دارد و به صور مادیات علم حضوری دارد و به خود مجردات نیز علم حضوری دارد.

نکته: قوه خیال به نظر مشاء مادی است و لاهیجی نیز بر همین مبنا صحبت می کنند ولی بنابر نظر صدرا قوه خیال مقداری تجرد دارد و در نتیجه صورت محسوسه بنابر نظر صدرا مقداری تجرد دارد ولی بنابر نظر مشاء هم قوه خیال و هم صورت محسوسه مادی هستند و اینکه چگونه ما از مادیات صورت محسوسه می گیریم به صورت دقیق مشخص نیست.

ترجمه و شرح متن:

مبحث هشتم:

حضور حقیقةً برای مادی پیش مادی حاصل می شود (ولی علمی اتفاق نمی افتد چون در علم تجرد عالم لازم است و مادیات نمی توانند عالم باشند).

و اگر برای این مادی دوم (که بعد از «عند» ذکر شده که در گفته قبل قرار بود عالم باشد مانند قوه خیال) ارتباطی باشد با مجرد (قوه خیال با عقل مرتبط است) به صورت ارتباط آلت با ذی الآلت (که رابطه خیال و عقل نیز همینطور است) در این صورت مادی اول علاوه بر اینکه پیش مادی ثانی حاضر است پیش مجرد نیز حاضر است (یعنی صورت محسوسه که پیش قوه خیال حضور دارد، پیش عقل نیز حاضر است).

پس مادی پیش مجرد حاضر نمی شود الا با واسطه آلت.

ص: ۵۳

اما حضور مادی پیش مجردی که متبری از آلت است (آلت ندارد) از جمله چیزهایی است که عقل صریح نسبت به آن تنفر دارد (نه اینکه شاک باشد و یا آن را اثبات نکند بلکه آن را رد می کند) چه برسد به اینکه حاصل شود.

سؤال: گفته شد که مادی پیش مجرد حاضر نمی شود ولی قوه خیال که بنابر نظر مشاء مادی است چگونه پیش عقل حاضر می شود و حتی عقل نسبت به آن نظر می دهد و آن را توصیف می کند مثلا تمام مسائلی که در مورد خیال مطرح می کنیم با کمک عقلمان و با تشریح عقل نسبت به خیال است پس چگونه قوه خیال مادی پیش مجرد حاضر می شود؟ درست است که قوه خیال کمک می کند که سایر مادیات پیش عقل حاضر شوند ولی خودش چگونه حاضر است؟

جواب: عقل چنان است که صورت را اخذ می کند همانطور که حس از مادیات صورت اخذ می کند و منظور از صورت شکل نیست چون عقل اصلا خیال را نمی بیند بلکه منظور واقعیت است یعنی عقل واقعیت خیال که همان خیال کلی باشد را درک می کند یعنی عقل خیال جزئی را درک می کند و بعد اصل خیال برایش روشن می شود و به صورت خیال یعنی واقعیت خیال که امری مجرد است دست می یابد.

دقت شود که بنابر نظر صدرا چون قوه خیال مقداری تجرد دارد می تواند پیش عقل حاضر شود.

نکته: عقل اصلا صورت حسی را نمی گیرد یعنی اگر در سالن تشریح مغز را ببینیم خیال پیش ما حس می شود نه اینکه تعقل شود و برای تعقّلِ ماهیت خیال باید به وسیله حد آن را تعریف کرد و اینکه چگونه کسی به حد و تعریف خیال رسیده است ظاهراً از بدیهیات رسیده است و بعد این تعریف را برای بقیه به صورت کلی معقول مطرح کرده است به عبارت دیگر بنابر نظر مشاء ما قوه خیال را به وسیله صورت عقلیه اش می شناسیم چون خود خیال که با آلت دیگری پیش عقل حاضر نیست.

ص: ۵۴

وإذا عرفت هذا عرفت معنی ما نقلناه عن الشیخ من قوله: «ولا تظنّ أنّ الإضافه العقلیّه إلیها إضافه إلیها کیف وُجدت، وإلاّ لکان کلّ مبدأ صوره فی مادّه ـ من شأن تلک الصوره لمن یعقل بتدبیر مّا من تجرید وغیره ـ یکون هو عقلاً بالفعل، بل هذه الإضافه إلیها وهی ـ بحال ـ معقولهٌ»

کلامی را ما از الهیات شفا نقل کردیم که آن کلام با حرفی که الآن گفتیم بیشتر روشن می شود.

شیخ حرفشان این بود که عند العاقل صورت معقوله اشیاء حاضر می شود نه خود اشیاء چون خود اشیاء مادی هستند و نمی توانند پیش عقل حاضر شوند بلکه صورت معقوله آنها پیش عقل حاضر می شود و صورت معقوله چون مجرد است و حضور مجرد عند المجرد اشکال ندارد، این صور می توانند پیش عقل حاضر شوند ولی خود مادی نمی تواند پیش عقل حاضر شود چون حضور مادی در نزد مجرد صحیح نیست.

ابن سینا اینگونه می گویند که عقل اضافه به خود شیء پیدا نمی کند بلکه به صورت معقوله اش اضافه پیدا می کند که این همان چیزی است که ما گفتیم ولی ما از طرف معلوم به عالم نگاه کردیم ولی ایشان از طرف عالم به معلوم نگاه می کنند.

پس بنابر این صورت اشیاء پیش ما حاضر هستند و لذا ما به اشیاء علم حصولی داریم ولی به صورت آن اشیاء علم حضوری داریم.

ترجمه و شرح متن:

وقتی این را دانستی، پس می دانی معنای آنچه را که ما از شیخ ره نقل کردیم (در صفحه ۱۶۰ نقل شد) و آن قول مصنف است در الهیات شفا که گفته است: «گمان نکنید که اضافه عقلیه، اضافه به این اشیاء است هر گونه که این اشیاء باشند (بلکه اگر وجود عقلی داشتند، اضافه عقلیه به آنها تعلق می گیرد نه در صورتی که وجود خارجی داشته باشند) و الا لازم می آید که اگر کسی صورتی را در ماده ایجاد کرد و به این صورت وجود خارجی داد و آن را در ماده قرار داد، در این صورت این شخص باید به این صورتی که در ماده قرار داده عالم باشد و صورت معلوم او باشد و این شخص نسبت به این صورت می شود عقل بالفعل و صورت نسبت به او معقول بالفعل می شود در حالی که اینگونه نیست بلکه باید از این صورت خارجی، صورتی علمی انتزاع شود تا آن صورت علمی معقول بالفعل شود و آن انسان بعد از این عاقل بالفعل باشد پس اگر وجود خارجی برای حصول علم کافی بود، این شخصی که این صورت خارجی را در ماده نهاده بود باید به این صورت عالم می بود و این صورت معلوم او می بود ولی اینچنین نیست و این شخص دوباره ناچار است که این صورت را درک کند و صِرف اینکه این صورت را قرار داده است کافی نیست یعنی اگر شخصی بدون توجه صورتی را در ماده ای قرار داد، به آن صورت عالم نمی شود بلکه باید به آن صورت توجه کند تا آن را درک کند.

ص: ۵۵

پس صِرف وجود خارجی کافی نیست بلکه باید به آن توجه شود تا وجود علمی پیدا کند.

پس مادامی که قوای ادراکی من به سمت صورت خارجی نرفته اند و از آن صورتی را دریافت نکرده اند، نه این صورت خارجی معلوم من است و نه من عاقل او هستم.

و اگر وجود آن شیء (چه وجود خارجی و چه ذهنی) برای برقراری اضافه عقلی کافی بود در این فرض باید خود صورت (اضافه مبدأ به صورت اضافه بیانی می باشد) که در ماده است _ که شأن این صورت این است که تعقل شود (معقول بالقوه است) به وسیله تدبیری معقول شود که این نوع تدبیر که باعث معقول بالفعل شدن می شود عبارت باشد از تجرید و ...._ عقل بالفعل باشد در حالی که اینگونه نیست بلکه باید این اضافه به صورت خاصی باشد یعنی اینکه آن صورت باید معقوله باشد تا عقل با آن اضافه پیدا کند.

«لمن یعقل» صحیح نیست بلکه «ان یعقل» صحیح است.

نقل دلیلی دیگر از شفا برای اثبات اینکه علم خداوند به مادیات حضوری نیست بلکه علمی حصولی است/ المبحث الثامن فی بیان امتناع حضور المادی من حیث هو مادی عند المجرد/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه فی علمه تعالی/ المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نقل دلیلی دیگر از شفا برای اثبات اینکه علم خداوند به مادیات حضوری نیست بلکه علمی حصولی است/ المبحث الثامن: فی بیان امتناع حضور المادی من حیث هو مادی عند المجرد/ الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه: فی علمه تعالی/ المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

ص: ۵۶

خلاصه جلسه قبل: در این مبحث هشتم غرض اصلی مرحوم لاهیجی این است که علم حضوری به مادیات که گروهی برای خداوند تعالی قائل هستند را نفی کنند و علم حصولی را برای خداوند اثبات کنند.

دلائلی را برای نفی علم حضوری می آورند و اگر علم حضوری نفی شود، علم حصولی اثبات می شود.

کلامی را از شیخ ره نقل کردند که آن را خواندیم و آن کلام دلیلی بود برای اینکه علم حضوری خداوند به مادیات ممکن نیست و خلاصه اش این بود که مادی پیش مجرد حاضر نمی شود پس علم حضوری نسبت به مادیات تحقق پیدا نمی کند.

وأمّا قوله بعد ذلك: «ولو كانت من حيث وجودها فى الأعيان لكان إنّما يعقل ما يوجد فى كلّ وقت، ولا يعقل المعدوم منها فى الأعيان، إلى آخره» فهو دليلٌ آخر على امتناع كون الصور المادّيه _ من حيث هى مادّيه _ معقولةً له تعالى (۱)

اما قول شیخ که بعد از عبارتی که ما دیروز نقل کردیم گفته شده است، دلیل دومی است بر نفی علم حضوری و ما حال می

خواهیم این دلیل را توضیح دهیم.

این دلیل این است که اگر علم خداوند به ما عداه حضوری باشد، لازمه اش این است یا خداوند به معدوم در ازل عالم باشد و یا علم خداونـد به این شـیء بعـد از وجودش حادث شود ولی هم عالم بودن خداونـد به معـدوم باطل است و هم حادث شدن علم خداوند در ظرف وجودِ این مادی باطل است پس باید علم حضوری خداوند به مادیات را منکر شویم.

ص: ۵۷

۱- شوارق الإلهام، عبد الرزاق لاهیجی، ج۵، ص ۲۴۰.

توضیح مطلب اینکه موجودات مادی در ازل موجود نیستند بلکه در لایزال حادث می شوند.

علم حضوری باید به خودِ شیءِ موجود تعلق بگیرد (برخلاف علم حصولی که به صورت شیء تعلق می گیرد) پس در ازل که این موجودات مادی وجود نگرفته اند، علم به خود آنها تعلق نمی گیرد (هر چند به صورت آنها تعلق می گیرد ولی این علم حصولی است) پس اگر علم خداوند به ما عداه حادث نباشد باید که خداوند در ازل علم حضوری به این معدومات داشته باشد و این صحیح نیست.

پس خداوند باید صبر کند که این موجودات حادث شوند و بعد به آنها عالم شود(به علم حضوری).

پس اگر علم خداوند به مادیات حضوری باشد امر دائر مدار بین این دو چیز است:

یکی اینکه علم حضوری خداوند به معدومات تعلق بگیرد و دوم اینکه علم خداوند حادث باشد.

نکته: در اینجا بحث ما در علم در مقام فعل نیست و تمام بحث ما در مورد علم ذاتی خداوند است.

اگر علم ازلی خداوند به صورت علم حصولی باشد این مشکلی ندارد ولی اگر علم ذاتی خداوند بخواهد حضوری باشد، باید حادث باشد و یا به معدوم تعلق بگیرد که مسلم است که به معدوم تعلق نمی گیرد لذا باید حادث باشد.

پس امر علم حضوری خداوند دائر است به اینکه ازلیِ متعلقِ به معدوم باشد و یا حادثِ متعلقِ به موجود باشد و چون هر دو غلط است و علم ذاتی خداوند نه می تواند به معدوم تعلق بگیرد و نه می تواند حادث باشد لذا علم حضوری خداوند به مخلوقات حادث ممتنع است و خداوند به آنها فقط علم حصولی دارد.

ترجمه و شرح متن:

و اما گفته ابن سینا بعد از این که گفته است «و لو کانت....» این دلیلی دیگر است بر امتناع.

و قول ابن سینا این است که اگر این اضافه عقلیه به صورت اشیاء نباشد بلکه به خود وجود خارجی اشیاء اضافه پیدا شود، لازمه اش این است که تا وقتی که این اشیاء موجود نشده اند این اضافه که عبارت از علم است ایجاد نشود.

و اگر این اضافه عقلیه از حیث وجود اشیاء در اعیان باشد یعنی این اضافه به وجود خارجی اشیاء تعلق بگیرد در این صورت تعقل می شود هر موجود مادی در هر وقتی که وجود پیدا کند چون فرض این است که اضافه به وجود خارجی تعلق گرفته است و تا وجود خارجی نباشد این اضافه صحیح نخواهد بود و در نتیجه اشیائی که در خارج معدوم هستند نمی توانند واجد این اضافه باشند.

و این قول ابن سینا دلیلی دیگر است بر اینکه صورت مادی از این حیث که مادی است نمی تواند معقول خداوند باشد.

مبنیٌّ علی تحقّق المُضیّ والحال والاستقبال بالنسبه إلیه تعالی علی الوجه الّذی قد مرّ آنفاً،

اشخاصی مثل مرحوم میرداماد و دوانی که معتقدند که همه موجودات دفعةً پیش خداوند حاضرند اینها معتقدند موجوداتی که در آینده می آیند نیز پیش خداوند موجود و حاضرند البته برداشت لاهیجی این بود که اینها می گویند که این موجودات پیش خداوند به صورت مادی دفعةً موجود می شوند هر چند ظاهر کلام ایشان این است که این موجودات در عالم دهر و سرمد پیش خداوند حاضر هستند و خلاصه طبق نظر لاهیجی کسانی مثل مرحوم میرداماد و دوانی معتقد بودند که همه موجودات مادی در لا زمان و دفعةً پیش خداوند حاضرند و علم خداوند در ازل به همین موجودات مادی تعلق می گیرد و این موجودات مادی معدوم نیستند و کلام ابن سینا در این صورت صادق نخواهد بود و حرف ابن سینا تمام نخواهد بود البته مشخص است که حرف ابن سینا با حرف میرداماد فرق دارد و ابن سینا چیزی که مستقبل است را مستقبل می دانند و چیزی که ماضی است را ماضی می دانند ولی میرداماد همه اینها را پیش خداوند دفعةً حاضر می دانند.

پس ابن سینا موجود مستقبل را عند الله نیز معدوم می داند پس معلوم می شود که مبنای میرداماد را ندارد و ابن سینا برای خداوند نیز ماضی و مستقبل و حال قائل است یعنی خداوند موجودات حال را به علم حضوری می داند ولی موجوداتی که مستقبل هستند نزد خداوند حاضر نیستند.

پس ابن سینا حضور موجودات مادی پیش خداوند را زمانی می داند نه دفعی لذا خداوند را نیز زمانی می داند اما به معنای درستش نه معنای غلطش یعنی خداوند زمانی به معنای منطبق بر زمان نیست ولی زمانی به معنای مع الزمان است.

پس موجوداتی که در مستقبل می آیند همانطور که نسبت به ما معدوم هستند، نسبت به خداوند نیز معدوم هستند لذا علم حضوری خداوند نیز به آنها تعلق نمی گیرد الا بعد از اینکه موجود شدند.

پس کلام ابن سینا در صورتی تمام است که خداوند زمانی باشد به معنای مع الزمان هر چند ایشان به این مطلب تصریح ندارند ولی چون قبول نکرده اند که همه چیز پیش خداوند دفعةً حاضر است لذا می توان پی برد که ایشان به زمانی بودن خداوند قائل هستند.

ترجمه و شرح متن:

این دلیل مبنی بر این است که مضی و حال و استقبال نسبت به خداوند نیز تصور می شوند به همان معنایی که گذشت و ما خدا را به آن معنا زمانی گرفتیم.

مثال زمانی به معنای مع الزمان و منطبق بر زمان مثل جوب آبی است که در حال گذر است و تکه چوبی در این جوب است که با آب جوب حرکت می کند و این چوب مثل شخصی است که منطبق بر زمان است و اما کسی که خارج از جوی آب نشسته است مانند کسی است که مع الزمان است و منطبق بر زمان نیست.

ص: ۶۰

علم حضوری به شـیء یعنی وجود خارجی شـیء و وقتی شیء موجود نشده است لذا هنوز علم حضوری به آن نیز تحقق نیافته است هر چند علم حضوری به حقیقت این شیء و به صورت علمیه این شیء ممکن است.

فهذا الکلام المنقول من " الشفا" مع المنقول من "الرساله المنسوبه إلیه" علی ما وجّهناه مشتمل علی أربع دلائلَ علی عدم تحقّق العلم الحضوریّ، فتعیّن العلم الحصولیّ; لامتناع الأقسام الأُخر بالاتّفاق.

پس مجموعا دو دلیل از شـفا نقل کردیم و دلیل اول این بود که مادی پیش مجرد حاضـر نمی شود و فقط صورتش حاضر می شود و لـذا مجردات از جمله خداونـد به مادیـات علم حضوری ندارنـد و دلیـل دوم این بود که معـدوم به علم حضوری معلوم نمی شود پس این معـدوم معلوم حضوری خداوند نیست بلکه وقتی موجود شد می تواند معلوم حضوری خداوند باشد لذا علم خداوند که از ازل موجود است به صورت این معدوم تعلق می گیرد نه به این معدوم.

این دو دلیل را از شفا نقل کردیم و گفتیم که علم خداوند به مادیات علم حضوری نیست.

در رساله منسوب به شـیخ که در صفحه ۱۶۵ از آن نقـل قول کردیم دو دلیـل دیگر داشتیم و وقتی این دو دلیـل را به دو دلیل شفا ملحق کنیم چهار دلیل می شود.

در رساله منسوب به شـیخ آن دو دلیل که در رساله آمده است نیز مانند همین دو دلیل است البته ما در صـفحه **۲۲۶** کلام شیخ در رساله را توجیه کردیم و با آن توجیهی که ذکر کردیم معلوم می شود که در رساله دو دلیل متفاوت ذکر شده است لذا می توان گفت که این ادله چهار دلیل متفاوت هستند و تکرار همدیگر نیستند.

ص: ۶۱

ترجمه و شرح متن:

و این کلام منقول از شفا با کلامی که منقول از رساله ای است که منسوب به شیخ است بنابر آن توجیهی که کردیم مجموعاً مشتمل بر چهار دلیل هستند بر اینکه علم حضوری به موجوات مادی برای خداوند حاصل نیست پس وقتی که علم حضوری نشد لذا علم حصولی متعین می شود و علم حصولی یعنی علم از طریق صورت و علت اینکه وقتی علم حضوری را نفی کردیم علم حصولی متعین می شود این است که بالاجماع سایر علوم دیگر در مورد خداوند منتفی هستند و وقتی ما علم حضوری که اختلافی است را نفی کردیم، لذا علم حصولی متعین می شود و بقیه صور را هم ما و هم کسانی که قائل به علم حضوری هستند منکر هستیم.

سؤالی که مطرح است این است که مگر بین علم حضوری و علم حصولی فاصله است و آیا علم دیگری نیز مطرح است؟

پاسخ: درست است که علم به طور مطلق تقسیم به حصولی و حضوری می شود و قسم سومی ندارد ولی در مورد علم خداوند چندین قول گفته شده است:

- علم خداوند حضوری است به همین معنایی که گفتیم.

- علم خداوند حصولی است.

- علم خداوند حضوری است به معنای مُثُل افلاطونی.

- علم حضوری خداوند به صور موجوده در عقول.

- علم خداوند به نحو اضافه به موجودات خارجی که فخر رازی مدعی آن است.

اما این سایر اقسام بین مرحوم لاهیجی و کسانی که قائل به علم حضوری خداوند هستند منتفی است لذا در مورد آنها دیگر بحثی نداریم.

البته شاید بتوان «لامتناع الاقسام الاخر» را به این نحو معنا کرد که چون غیر از علم حضوری و علم حصولی قسم دیگری نیست لذا با نفی علم حضوری، علم حصولی متعین می شود.

ص: ۶۲

بیان دو دلیل دیگر برای اثبات اینکه علم خداوند به مادیات حضوری نیست بلکه علمی حصولی است (نظر مشاء) / المبحث الثامن فی بیان امتناع حضور المادی من حیث هو مادی عند المجرد/ الفرع الرابع فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه فی علمه تعالی/ المقصد الثالث فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. ۹۵/۰۶/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان دو دلیل دیگر برای اثبات اینکه علم خداوند به مادیات حضوری نیست بلکه علمی حصولی است (نظر مشاء)/ المبحث الثامن: فی بیان امتناع حضور المادی من حیث هو مادی عند المجرد/ الفرع الرابع: فی مباحث متعلقه بالمقام/ المسأله الثانیه: فی علمه تعالی/ المقصد الثالث: فی اثبات الصانع تعالی و صفاته و آثاره/ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام.

خلاصه جلسه قبل: بحثمان در این بود که خداوند علم حصولی به اشیاء دارد نه علم حضوری و هر چند علم حضوری در مقام فعل را منکر نیستیم ولی اینکه علم ازلی خداوند به مادیات حضوری باشد را قبول نداریم و داشتیم همین مطلب را بیان می کردیم.

گفتیم که چهار دلیل از ابن سینا در شفا و رساله منسوب به او استخراج می شود و خودمان نیز می خواهیم دو دلیل دیگر اضافه کنیم.

وقد یستدلّ علی العلم الحصولیّ بأنّ ذاته تعالی علّه للأشیاء وهو عالم بذاته، والعلم بالعلّه یستلزم العلم بالمعلول; فیجب تحقّق العلم بالأشیاء فی الأزل، (۱)

دلیل اول: دلیل اول صدرش ثابت می کند که خداوند عالم است به ما عداه و وسط دلیل بیان می کند که این علم خداوند به توسط صورت است و ذیل دلیل بیان می کند که این صورت مرتسم در خداوند است.

ص: ۶۳

۱- شوارق الإلهام، عبد الرزاق لاهیجی، ج۵، ص ۲۴۱.

پس مجموع این دلیل همان نظر ابن سینا که نظر مشاء است را ثابت می کند.

بیان صدر دلیل:

استدلال: قیاس اقترانی

صغری: خداوند علت ما عداه است.

کبری: و خداوند به خودش که علت است علم دارد.

نتیجه: خداوند به علت الاشیاء عالم است.

حال این نتیجه را مقدمه قیاس دیگری قرار می دهیم.

استدلال: قیاس اقترانی

صغری: خداوند به علت الاشیاء عالم است.

کبری: علم به علت مستلزم علم به معلول است.

نتیجه: پس خداوند به اشیاء عالم است.

و چون خداوند ازلاً به خودش عالم است پس ازلاً به اشیاء نیز عالم است که این صدر دلیل است.

ترجمه و شرح متن:

و گاهی استدلال می شود بر اینکه علم خداوند (در مقام ذات نه فعل) به ما عداه حصولی است و حضوری نیست به اینکه ذات خداوند علت اشیاء است و خداوند عالم به ذاتش است و در نتیجه خداوند عالم است به علت اشیاء و علم به علت مستلزم علم به معلول است در نتیجه لازم می آید که خداوند علم به اشیاء داشته باشد در ازل.

والعلم لا معنی له إلّا انکشاف المعلوم: إمّا بذاته، وإمّا بصورته بالضروره والاتّفاق. ولا یمکن تحقّق ذوات الأشیاء فی الأزل، وإلّا لزم قِدَم الحوادث، فتعیّن تحقّق صورها فیه،

حال به بررسی وسط دلیل می پردازیم:

بیان وسط دلیل:

علم یعنی انکشاف معلوم و معلوم یا بذاته معلوم است و در نتیجه علم حاصل است و یا علم به صورت معلوم حاصل است و به عبارت دیگر چون علم یعنی کشفِ شیء پس یا باید صورتِ شیء کشف شود و یا ذاتِ شیء.

ص: ۶۴

حال که این کشف از ازل وجود داشته پس اگر علم به ذات اشیاء حاصل شده باشد لازم می آید که این اشیاء در ازل موجود باشند در حالی که موجود نیستند پس ذات این اشیاء در ازل مکشوف نیستند و علم به ذات آنها تعلق نگرفته است.

و حال که علم به ذات آنها منتفی شد لذا تنها فرض باقی مانده این است که علم به این اشیاء به توسط صورت این اشیاء باشد.

ترجمه و شرح متن:

و علم معنایی ندارد جزء انکشاف معلوم یا به ذاتش و یا به صورتش و اینکه معنای علم این است هم بدیهی است و هم مورد اتفاق است و امکان ندارد تحقق اشیاء در ازل و الّا لازم می آید قدیم بودن حوادث و این اجتماع نقیضین است و حال که این اشیاء در ازل حاصل نیستند لذا باید صور آنها در ازل حاصل باشد و در نتیجه علم به این اشیاء از طریق صُوَرشان است.

ولا يمكن قيامها بذواتها ولا بموجود آخَرَ؛ لما مرّ غير مرّه، فتعيّن قيامها بذاته تعالى، وهو المطلوب.

حال به بررسی ذیل دلیل می پدازیم:

بیان ذیل دلیل:

افلاطون این صور را مستقل می داند و خواجه آنها را مرتسم در عقول می داند و مشاء اینها را مرتسم در خداوند می دانند.

مصنف می فرمایند که وقتی باطل شد استقلال این صور و همچنین وقتی عقلی نیست (هنوز خلق نشده است) لذا نه می توان گفت که این صور مستقل اند و نه می توان گفت که به عقل قائم هستند لذا به خداوند قائم اند.

ترجمه و شرح متن:

ص: ۶۵

و ممکن نیست قیام اینها به ذاتشان چنانچه افلاطون می گوید و همچنین ممکن نیست که به موجود دیگری قائم باشند چون موجود دیگری در ازل نیست لذا این صور به خداوند قائم هستند و در خداوند مرتسم هستند.

پس علم ازلی خداوند حصولی است و به توسط صور است و این صور مرتسم در خداوند هستند.

ویمکن أن یستدلّ بأنّ العلم صفهُ کمال لا محاله فهو صفه حقیقه ; إذ لا کمال له تعالی بالإضافات، فیجب أن یکون عینَ ذاته تعالی أو قائمهً بذاته من ذاته ; لامتناع أن یکون ما هو کمال له تعالی ثابتاً له من خارج، لکنّ العلم التفصیلیّ بالأشیاء یمتنع کونه عینَ ذاته تعالی، فتعیّن کونه قائماً بذاته من ذاته، فیجب أن یکون صور زائدهً علی ذوات الأشیاء قائمهً بذاته تعالی ; لکون العلم الحضوریّ عینَ ذوات الأشیاء المباینه لذاته تعالی،

دلیل دوم: اما دلیل دوم بر اینکه علم ازلی خداوند حصولی است و حضوری نیست:

بیان صدر دلیل: علم یا صفت است و یا اضافه است.

ولی ما می دانیم که علم کمال است ولی اضافه کمال نیست مثلا ما اضافه داریم به خداوند و این اضافه برای خداوند کمال نیست لذا علم چون کمال است پس اضافه نیست بلکه صفت است.

کمال خداوند از چه راهی حاصل می شود و چه رابطه ای با خداوند دارد؟

سه احتمال وجود دارد:

- یکی اینکه این کمال عین ذات خداوند باشد.

- دوم اینکه عین ذات نباشد ولی مِن ذاته باشد یعنی ناشی از ذات باشد.

- سوم اینکه نه عین ذات باشد و نه ناشی از ذات بلکه از خارج باشد چه از راه اله دیگری (خدایی دیگر) و چه از راه مخلوقات.

احتمال اینکه عین ذات باشد غلط است چون این علم، علمی تفصیلی است و علم اجمالی می تواند عین ذات باشد ولی علم تفصیلی عین ذات نیست و الا لازم می آید خداوند متکثر باشد (چون علم تفصیلی متکثر است).

و همچنین نمی توان گفت که از خارج است چه اینکه اِله دیگری این علم را داده باشد و چه مخلوقات.

پس متعین می شود که این علوم مِن ذاته تعالی باشند یعنی ناشی از خداوند باشند.

این صدر دلیل بود که بیان کرد که علم تفصیلی خداوند به ما عداه عین ذات نیست و از خارج نیز عطا نشده است لذا باید بگوییم که این علم توسط صوری است که از خداوند صادر شده اند.

بیان وسط دلیل:

این صور صادره از خداوند دو قسم می شوند:

یا صور خارجی هستند و یا صور مرتسمه هستند.

اگر صور خارجی باشند و پیش خداوند حاضر باشند، علم خداوند حضوری می شود و اگر این صور مرتسم باشند، علم خداوند حصولی می شود.

مرحوم لاهیجی می گویند که این صور، خارجی نیستند چون صور خارجی مباین با خداوند هستند و مضاف هستند با خداوند لذا کمال خداوند نیستند و همچنین می توان گفت که این صور خارجی در ازل معدوم هستند پس حتما باید علم الهی توسط صور مرتسمه در ذات باشد.

دقت شود که استدلال مصنف مبتنی بر این است که این صور، کمال هستند.

پس علم، صفت کمال است و صفت کمال، مِن ذاته تعالی است لذا صور هستند و این صور یا خارجی هستند و یا مرتسم اند و این صور نمی توانند خارجی باشند لذا مرتسم اند.

ص: ۶۷

بیان ذیل دلیل:

مطلب بعد اینکه این صور آیا قبل از اشیاء هستند و یا بعد از اشیاء؟

مسلم است که این صور قبل از اشیاء هستند و نمی توانند بعد از اشیاء باشند چون اگر بعد از اشیاء باشند این علم انفعالی می شود و ما قبلا علم انفعالی را باطل کردیم.

در نتیجه علم خداوند به ما عداه علمی است کمالی و مِن ذاته و عبارت است از صور مرتسمه و علمی است فعلی قبل از خود اشیاء که این نظر مشاء است.

ترجمه و شرح متن:

و ممکن است که استدلال شود بر اثبات علم حصولی به اینکه علم صفت کمال است پس صفتی است حقیقی نه اضافه چون کمالی برای خداوند حاصل نمی شود به توسط اضافات پس حال که صفت است یا واجب است که عین ذات خداوند باشد و یا قائم به ذات خداوند و از ذات خداوند باشد چون ممکن نیست که این صفت قائم به ذات باشد و از خارج حاصل شده باشد (بطلان فرض سوم) و همچنین علم تفصیلی به اشیاء چون درونش کثرت است ممتنع است که عین ذات خداوند باشد چون باعث کثرت در خداوند می شود (بطلان فرض اول) پس متعین می شود که این علم قائم به ذات خداوند باشد و ناشی از ذات خداوند باشد (اثبات فرض دوم).

پس واجب است که این علوم تفصیلی خداوند، صُوَری باشند زائده بر ذوات اشیاء که قائم به ذات خداوند باشند چون اگر صوری باشند که عین اشیاء باشند یعنی همان وجود اشیاء باشند اولا که این اشیاء در ازل نیستند و ثانیاً مباین خداوند هستند و مباین خداوند نمی تواند کمال خداوند باشد.

ص: ۶۸

ويجب أيضاً كونها متقدّمه على ذوات الأشياء; لأنّ العلم المتأخّر عن ذوات الأشياء يكون مستفاداً منها كعلمنا بالأشياء، فيلزم كون ما هو كمال له تعالى مستفاداً من خارج، فتعيّن كون علمه بالأشياء فعليّاً متقدّماً على ذوات الأشياء قائماً بذاته تعالى من ذاته، وهو المطلوب.

بخش اول دلیل ثابت کرد که علم تفصیلی خداوند به ما عداه عین ذات نیست بلکه قائم به ذات است.

بخش وسط دلیل ثابت کرد که این صور، صور مرتسمه هستند نه صور خارجی که تا علم خداوند به آنها حضوری باشد.

بخش سوم می خواهد ثابت کند که این صور قبل از اشیاء هستند تا در نتیجه علم خداوند فعلی باشد نه انفعالی.

ترجمه و شرح متن:

و همچنین واجب است که این صُوَر مقدم باشند بر ذات اشیاء زیرا علمی که متأخر از ذات اشیاء باشد مستفاد از اشیاء است مثل علم ما به اشیاء پس لازم می آید که آنچه که کمال است برای خداوند تعالی مستفاد باشد از خارج و این محال است پس متعین می شود که علم خداوند به اشیاء فعلی است و متقدم بر ذوات اشیاء است و این علم قائم به ذات خداوند تعالی و ناشی از ذات اوست و این مطلوب ماست.

فإن قلت: قد مرّ أنّ كماله ومجده تعالى ليس تلك الصور، بل بأن يفيض عنه تلك الصوره، فكماله ومجده إذن بذاته لا بأمر زائد على ذاته، فكيف حكمت بكون تلك الصور كمالاً له تعالى؟!

ان قلت: مستشکلی در «ان قلت» اشکال می کنند که علم چگونه کمال است؟ مشخص است که کمال خداوند به این صُوَر نیست و خود شما نیز قبلا گفته بودید که چون خداوند کمال است این صور را به دنبال دارد.

ترجمه و شرح متن:

و اگر بگویی که قبلا گذشت که کمال خداوند و مجد خداوند تعالی این صور نیستند بلکه کمال خداوند به این است که این صور از او صادر می شوند یعنی چون خداوند کامل بود این صور از او صادر شدند پس در نتیجه کمال و مجد خداوند به ذات اوست نه به امری که زائد بر ذات اوست پس چگونه شما حکم کردید به اینکه این صور کمال خداوند تعالی هستند؟

قلت: لا ـ ریب فی کون تلک الصور ـ لکونها علماً ـ کمالاً له تعالی، لکنّ المراد ممّا مرّ أنّ تلک الصور لمّا کانت فائضه عن ذاته تعالی، کان کماله تعالی فی الحقیقه بذاته لا بأمر زائد علی ذاته، بخلاف ما لو کانت مستفادهً من خارج، فإنّه حینئذ یلزم أن یکون کماله بغیره لا بذاته .

ومن هاهنا ظهر ـ ظهوراً بیّناً ـ معنی کون ذاته تعالی موضوعهً لتلک الصور، ومتّصفهً بتلک اللّوازم ; لکون تلک الصور و اللوازم صادرهً عنه تعالی، لا لکونها حاصلهً فیه علی ما مرّ فی کلام الشیخ غیر مرّه.

مصنف می فرمایند که این صور حتما کمال هستند و در این شکی نیست و اگر اینها کمال نبودند اصلا آنها را برای خداوند ثابت نمی کردیم و نمی گفتیم که اینها مخلوق خداوند هستند.

ما اینگونه می گوییم که این صور کمالی هستند که از خارج به خداوند داده نشده اند بلکه ناشی از ذات او هستند.

مرحوم لاهیجی در اینجا مطلب را کامل بیان نمی کنند شاید به خاطر اینکه این مطلب را در قبل بیان کرده بودند.

این صور ناشی از علم اجمالی خداوند هستند و علم اجمالی خداوند عین ذات خداوند است لذا این صور ناشی از ذات کامل خداوند هستند و چون ذات خداوند کامل بود این صور کامله را صادر کرده است.

ص: ۷۰

ترجمه و شرح متن:

می گویم که شکی نیست که این صور چون علم هستند به هر حال کمال خداوند هستند ولی مراد از آنچه که گذشت این است که این صور چون از ذات واجب تعالی ریخته شده اند پس کمال خداوند در حقیقت به وسیله ذات خودش است نه به امری زائد بر ذاتش.

به خلاف اینکه اگر این صور از خارج داده شوند (چه مستفاد از شیء خارجی که علم انفعالی باشد و چه ناشی از فعل دیگری غیر از مخلوقات خداوند باشد که باز نیز خداوند منفعل می شود) که در این هنگامی که این صور از خارج مستفاد باشند لازم می آید که کمال خداوند به غیر از خودش باشد نه به ذاتش که این به معنای استکمال الهی است و این باطل است.

و از اینجا به روشنی ظاهر می شود معنای اینکه خداوند تعالی موضوع این صور است و متصف است به این صور (روشن شد که خودش صادر کننده این لوازم است و خودش متصف به این اوصاف است) زیرا این صور و لوازم صادر از خداوند تعالی هستند نه به خاطر اینکه این صور در ذات خداوند حاصل باشند و به خداوند کمال بدهند که این را قبلا باطل کرده ایم.

اشکال شیخ اشراق برمشا درعلم الهی ۹۵/۰۶/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکال شیخ اشراق برمشا درعلم الهی

شیخ اشراق علم الهی به ماعدا را حضوری می داند وبرمشاء که قائل به صورمرتسم اند اشکال کرده است.

اشکال شیخ اشراق برمشاء: اگرقائل به صورمرتسم درذات الهی شویم به این صورت که صورعلمیه به ترتیب صادر ومرتسم درذات الهی باشند لازم می آید که ذات الهی منفعل ازصورت علمیه اول باشد، اما انفعال الهی ازصورت علمیه باطل است پس ارتسام صورعلمیه درذات الهی باطل است.

ص: ۷۱

دراستدلال فوق بطلان تالی درجای خودش ثابت شده است(چرا که انفعال وتأثر با نقص همراه است ومنفعل ناقص است وبا تأثر از غیر کامل می شود)، اما بیان ملازمه نیاز به اثبات دارد ولذا به اثبات آن می پردازد.

بیان ملازمه: صورت علمیه اول از ذات الهی صادر می شود واز این جهت متاثر از ذات الهی است، اما به دلیل اینکه صورعلمیه بعدی که کمال الهی اند صادراز صورت علمیه اول اند ذات الهی متأثر از صورت علمیه اول است؛ چرا که بواسطه ی معلولات اول کامل می شود.

تمام بودن بیان ملازمه مبتنی بر وصف کمالی بودن صورعلمیه برای باری تعالی است، والا اگر صورعلمیه وصف کمال نباشند تأثر باری تعالی لازم نمی آید، مثلا تمام موجودات خارجی بواسطه خود عقل اول ازباری تعالی صادر می شود واین موجب

نقص ذات الهی نیست. نبابراین باید ثابت کنیم که صورعلمیه کمال الهی اند.

کمال بودن صورعلمیه برای باری تعالی: صورعلمیه عین ذات الهی نیستند، تا واجب باشند، بلکه اوصاف صادر ازذات الهی اند، وچون صادراند ممکن اند وچون وصف اندکمال اند برای حق تعالی. پس صورعلمیه وصف کمالی حق وفی ذاته ممکن اند. هروصفی که برای موصوفی ممکن باشد موصوف نسبت به آن بالقوه است وبرای خروج ازقوه به فعل نیاز به مخرج دارد پس صورعلمیه که وصف کمالی حق وممکن اند برای خزوج ازقوه به فعل نیاز به مخرج دارند وآنچه که صورعلمیه را از قوه به فعل خارج می کند مکمل حق است؛ چرا که وصف کمال او را از قوه به فعلیت می رساند. پس صورعلمیه ی عقل اول مکمل حق است وبه دلیل ترتب که بین صورعلمیه وجود دارد هرصورت علمی نسبت به صورت علمیه دیگر می شود مکمل حق تعالی وحق تعالی نسبت به آن می شود منفعل.(و انفعال حق تعالی باطل است.)

ص: ۷۲

ملا صدرا دوجواب ازاشکال شیخ اشراق داده، یکی نقضی ودیگری حلیّ:

جواب نقضی: همان گونه که بین صورعلمیه ترتب است بین موجودات خارجی هم ترتب است وعقل اول واسطه می شود برای وجود عقل دوم وعقل دوم برای عقل سوم وهکذا. نبابراین چنانچه واسطه شدن موجب استکمال حق شود ترتب درصدور موجودات هم باید موجب استکمال حق تعالی شود، وحال آنکه شما هم استکمال را درصدور موجودات قبول ندارید.

جواب حلّی: صورعلمیه صادر از حق اند وواجب به وجوب حق تعالی. پس نسبت به باری تعالی ممکن نیستند که بالقوه باشند وخروج شان ازقوه به فعلیت نیاز به مخرج داشته باشد تا بگوییم مخرج ازز قوه به فعل مکمل حق تعالی است. بله چنانچه مفیض این صورغیر حق تعالی بود لازم می آمد انفعال حق تعالی، ولی همان گونه که بیان شد این صور مفیض ازذات باری تعالی اند.

متن: التّاسع، ناقض صاحب "المطارحات" القائلین بالعلم الحصولی بما حاصله: أنّ القول بارتسام الصور فی ذاته تعالی علی الترتیب العلّیّ یستلزم أن یکون تعالی منفعلاًـ عن الصوره الأُولی؛ لکونها[:صورت اولی] علّه لاستکمال ذاته تعالی بحصول الصوره الثّانیه.

وأمّا أنّ تلک الصور کمالات له تعالی، فلأنّ الصّور، لکونها[:صور] ممکناتٍ لا محاله، یکون حصولها[:صور] له تعالی بالقوّه لا بالفعل نظراً إلی ذواتها[:صور]، فلذاته تعالی قوّه الاتّصاف بها[:کمالات] باعتبار ذواتها الممکنه، و لا ریب فی أنّ کون ذاته تعالی بالقوّه _ من أیّ جهه کانت [:ازجهت علم ازجهت خلق...] _ نقصٌ، و زوال تلک القوّه إنّما یحصل بوجود تلک الصور بالفعل فی ذاته تعالی، فوجودها[:صور] کمال له تعالی، ومزیل النقص مکمِّل فکلّ صوره سابقه من تلک الصور تکون مکمِّله لذاته تعالی بحصول الصوره اللّاحقه علی ما یقتضیه الترتیب العلّیّ.

ص: ۷۳

و دفعه اُستاذنا ــ قدّس سرّه ــ أمّا أوّلاً: فبجريان دليله[:شيخ اشراق] فی صوره صدور الموجودات عنه تعالی فينتقض[:دليل] به[:صدورموجودات].

و أمّا ثانياً: فبأنّ فعليّه تلك الصوره إنّما هی من جهه المبدأ و وجوبها[:صورت] مترتّب علی وجوبه[:تعالی]، وليس هناك فَقْدٌ و لا قوّه أصلاً، ولا لتلك الصور إمكان من الجهه المنسوبه إليه تعالی، و إنّما يلزم الانفعال لوكان فَيَضان تلك الصور علی ذاته عن غيره تعالی وليس كذلك، هذا.

اشكال صدرا بربوعلی درعلم الهی ۹۵/۰۶/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشكال صدرا بربوعلی درعلم الهی

اشكال صدرا برشيخ: اگرقائل به علم حصولی حق تعالی به ماعدا شويم لازم می آيد صدوركثير از واحد وصدرو كثير از واحد با قاعده الواحد ساز گاری ندارد پس علم حصولی حق تعالی به ماعدا باطل است.

بيان ملازمه: صورعلميه مرتسم درذات حق تعالی از آنجای كه علم فعلی است منشاء وجودات خارجی است مثلاـ صورت علميه عقل اول سبب وجود خارجی عقل اول است واز طرفی بين صورعلميه ترتب است، به اين معنا كه صورت علميه عقل اول سبب صورت علميه عقل دوم است وصورت علميه عقل دوم سبب صورت علميه عقل سوم وهكذا. بنابراين صورت علميه عقل اول هم علت وجود خارجی عقل اول است وهم علت صورت علميه عقل دوم. واين صدور واحد از كثير است وباطل. برای اينكه چنين محذوری لازم نيايد يا بايد بگوييد علم حق تعالی فعلی نيست ويا ترتب صوررا قبول نكنيد، اما شما هردومطلب را قبول داريد.

اشكال(لايجوزان يقال): صدور كثير از واحد درصورتی لازم می آيد كه مثلا صورت علميه عقل اول هم علت وجود خارجی عقل اول باشد وهم سبب صدور صورت علميه عقل دوم، اما چنين نيست، صورت علميه عقل اول فقط سبب صدور صورت علميه عقل دوم است ووجود خارجی عقل اول بدون واسطه از حق تعالی صادر می شود.

ص: ۷۴

جواب(لانه يلزم...): اگروجود خارجی عقل اول بدون وساطت صورت علميه از حق تعالی صادر شود لازم می آيد كه علم حق تعالی فعلی نباشد، اما علم حق تعالی فعلی است به اين معنا كه صورت علميه عقل سبب وجود خارجی عقل اول است وصورت علميه عقل دوم سبب وجود خارجی عقل دوم وهكذا.

تذكر: درصورتی كه عقل اول بدون وساطت صورت علميه از واجب تعالی صادر شود شايد درظاهر به ذهن برسد كه عقل اول بدون علم صادر می شود ولی درواقع چنين نيست، چرا كه حق تعالی علم دارد به عقل اول، اما اين علم تاثير درصدور عقل اول ندارد. پس محذور فقط فعلی بنودن علم حق تعالی است.

ان قلت: اشکال صدور کثیر از واحد درصورتی لازم می آید که صورت علمیه عقل اول یک حیث داشته باشد، وحال آنکه صورت علمیه عقل اول دوحیث دارد، یک حیث وجوب و دیگری حیث امکان، مثلا از حیث وجوب آن وجود خارجی عقل اول صادر می شود واز حیث امکان آن صورت علمیه عقل دوم.

قلت: تعدد حیثیت صورت علمیه مشکل را حل نمی کند؛ چرا که وجود خارجی عقل اول وصورت علمیه عقل دوم از واجب تعالی صادر می شوند منتها با وساطت صورت علمیه عقل اول وصورت علمیه عقل نسبت به واجب تعالی فقط واجب بالغیر است، دوحیث ندارد تا از یک حیث آن وجود خارجی عقل اول صادر شود وحیث دیگر آن صورت علمیه عقل دوم.

متن: و ممّا اعتمد علیه اُستاذنا ــ قدّس سرّه ــ فی کتاب "المبدأ و المعاد" فی ردّ مذهب الشیخ ــ بعد تزییفه ما أورده المصنّف وغیره علیه ــ هو أنّه یلزم علی هذا المذهب صدور الکثیر عن الواحد الحقیقی.

ص: ۷۵

بيانه: أنّ صوره العقل الأوّل تكون حينئذ[:كه بين صورترتّب وجود دارد وصورعلميه علت وجود خارجی اشيا ست] واسطه فی صدور العقل الأوّل و فی صدور صوره العقل الثّانی معاً عن الواجب تعالی[:ولذا گفته اند كه وجود خارجی عقل اول با صورت علميه عقل دوم درعرض هم انـد؛ يعنی چون معلولين علت واحد اند درعرض هم اند]، فيكون قد صدر عن الواحد بواسطه أمر واحد ــ هو صوره العقل الأوّل ــ أمران، هما: ذات العقل الأوّل، وصوره العقل الثّانی.

و لاـ يجوز أن يقـال: إنّ ذات العقل الأوّل إنّما صـدرت عن الواجب من حيث ذاته[:واجب] لا بوساطه الصوره، وصـدرت صوره العقـل الثّانی عنه[:واجب] بوسـاطه الصوره، فلاـ يلزم صـدور الاثنين عن الواحـد من جهه واحـده، بل من جهتين. وذلك[:اينكه لاـيجوز...] لأـنّه يلزم أن لاـ يكون علم الواجب العقل الأوّل علماً فعليّاً، وهو خلاف مـذهبه[:شـيخ]، و قادحٌ فيما لأجله ذهب إلی العلم الحصولیّ[:شيخ قائل به علم حصولی شد تا علم فعلی درست كند].

جواب لاهيجی از اشكال صدرا ۹۵/۰۶/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جواب لاهيجی از اشكال صدرا

مشـاء معتقـد انـد علم حق تعـالی به ماعـدا حصولی است واز طريق صورعلميه مرتسم درذات باری تعالی، كه اين صورهم علم فعلی حق تعالی اند وهم باهم ترتب دارند.

اشـكال صـدرا: اگر علم حق تعالی به ماعدا حصولی باشد از آنجای كه علم حق تعالی فعلی است وبين صورهم ترتب لازم می آيـد صـدور كثير واز واحـد مثلاـ لاـزم می آيـد كه صورت علميه عقل اول هم علت وجود خارجی عقل اول باشـد وهم علت صورت علميه عقل دوم، وصـدور كثير از واحـد با قاعـده الواحـد سازگاری نـدارد پس علم حصولی حق تعالی به ماعـدا باطل است.

ص: ۷۶

جواب لاهيجی: صدور كثير از واحد درصورتی لازم می آيد كه صورت علميه عقل اول مثلا هم علت وجود خارجی عقل اول باشـد وهم علت صورت علميه عقـل دوم، امـا صورت علميه عقل اول فقط سـبب وجود خارجی عقل اول است وصورت علميه عقل دوم از خود عقل اول صادر می شود، نه از صورت علميه عقل اول. پس صدور كثير از واحد لازم نمی آيد.

بيـان مسـاله: حق تعـالی علم به عقل اول دارد واز آنجای كه اين علم فعلی است موجب می شود عقل اول به وجود بيايـد. پس صورت علميه عقـل اول سـبب وجود خارجی عقل اول می شود. ووجود خارجی عقل موجب می شود كه وجود خارجی عقل دوم به وجود بيايـد، به اين صورت كه عقـل اول كه خودش را تعقـل می كنـد واز آنجـای كه عقـل اول علت عقل ثانی اسـت علت بودن خودش برای عقل دوم را هم تعقل می كنـد واين تعقل موجب كه صورت علميه عقل دوم به وجود بيايـد پس عقل اول سـبب صورت علميه عقل دوم است واين صورت علم فعلی عقل اول به عقل دوم است به همين جهت موجب می شود كه

عقـل دوم به وجود بیایـد. بنـابراین عقـل اول بـدون واسـطه علت صورت علمیه عقـل دوم است وبا واسـطه صورت علمیه علت وجود خارجی عقل دوم. اما اینکه گفته می شود صورت علمیه عقل اول سـبب صورت علمیه عقل دوم است به این دلیل است که علم عقل اول به خودش موجب می شود که صورت علمیه عقل دوم به وجود بیاید.

به بیـان دیگر صـدور کثیر از واحـد درصورتی لازم می آیـد که وجود عقل ثانی از لوازم صورت عقل اول باشـد وحال آنکه وجود عقل ثانی از لوازم وجود عقل اول است نه از لوازم صورت آن، چنانکه بیان شد، نبابراین صدور کثیر از واحد لازم نمی آید.

به بیان سوم صورت علمیه عقل اول از آنجای که علم فعلی حق تعالی است موجب وجود خارجی عقل اول می شود، اما موجب صورت علمیه عقل دوم نمی شود، بلکه خود عقل اول است که به دلیل علت ومبدا بودن نسبت به عقل دوم بدون واسطه علت صورت علمیه عقل دوم وبا واسطه علت وجود خارجی عقل دوم می شود. پس از صورت علمیه عقل اول دوچیز صادر نمی شود تا لازم بیاید صدور کثیر از واحد.

متن: و عندی أنّ ذلک[:اشکال صدرا] ضعیف؛ لأنّ صدور صوره العقل الثّانی لیس بوساطه صوره العقل الأوّل، بل بوساطه ذات العقل الأوّل، فإنّ وجود العقل الأوّل لمّا کان من لوازمه وجودُ العقل الثّانی، والعلمُ بالعلّه و الملزوم[:عقل اول] مستلزم للعلم بالمعلول و اللّازم[:عقل دوم] صار العلم بالعقل الأوّل ــ أعنی[:تفسیرعلم]: صورته ــ مستلزماً للعلم بالعقل الثّانی ــ أعنی: بصورته ــ و إنّما یلزم کون صدور صوره العقل الثّانی بوساطه صوره العقل الأوّل لو کان وجود العقل الثّانی من لوازم صوره العقل الأوّل، ولیس کذلک، بل هو من لوازم وجود العقل الأوّل.

بیان مذاهب دیگر درعلم قبل ازایجاد ۹۵/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان مذاهب دیگر درعلم قبل ازایجاد

بحث درعلم واجب تعالی قبل از ایجاد داشتیم پنج نظر بیان وبررسی شد. حال می پردازیم به بیانات دیگر که دراین مساله وجود دارد.

مساله دهم: بیان مذاهبی که درعلم واجب تعالی قبل از ایجاد وجود دارد.

مذهب اول: گروهی درباب علم قبل ازایجاد حق تعالی معتقد اند که ذات حق تعالی علم تفصیلی است به معلول اول وعلم اجمالی است سایر معالیل.

تبیین وتفسیر مذهب اول: مذهب اول هم نیاز به تبیین دارد وهم نیاز به اثبات ولذا برخی از همان گروه به تفسیر واثبات آن پرداخته اند، با بیان چهارمقدمه.

ص: ۷۸

تبیین واثبات مدعای دوم: اثبات مدعای دوم نیاز مند دومقددمه است، یکی اینکه علم حق تعالی دو قسم است، اجمالی وتفصیلی، ودیگر اینکه این دو علم قبل از ایجاد است.

مقدمه ی اول: علم به معنای مابه الانشکاف یعنی علم حصولی که عبارت است ازامر حاصل عند العالم دوحالت دارد: گاهی مساوی است با حقیقت معلوم وقتی که علم به کنه وماهیت شی تعلق یگیرد، مثل علم به انسان ازطریق حد او؛ وگاهی مساوی نیست با حقیقت معلوم وقتی که علم به وجه وعوارض شی تعلق بگیرد، مثل علم به انسان از راه عوارض انسان. قسم اول علم

تفصیلی وقسم دوم علم اجمالی است.

اشکال(مایقال): علم چه حصولی باشد وچه حضوری وقتی علم است که به حقیقت شی تعلق گرفته باشد، نه به عوارض آن، وعلم به حقیقت شی هم همیشه مساوی است با معلوم. پس اینکه علم گاهی مساوی باشد با حقیقت معلوم وگاهی مساوی نباشد صحیح نیست.

بعبارت دیگر علم از دوراه به دست می آید، یکی از راه ذاتیات شی ودیگری ازراه ذاتیات وعوارض لازم آن، درهردوصورت علم مساوی است با حقیقت معلوم. بله درصورت که علم ازراه عوارض مفارق باشد چنین علمی مساوی با حقیقت معلوم نیست، ولی علم به عوارض مفارق درحقیقت علم به عوارض است نه به صاحب عوارض. پس علم همیشه مساوی است با معلوم.

جواب اشکال: علم به شی از طریق عوارض مفارق هم ممکن است، به این معنا که علم به عوارض نشان می دهد که صاحب عوارض چنین عوارضی دارد، بله حقیقت صاحب عوارض برای ما معلوم نمی شود. پس اینکه علم به وجه وعوارض اصلا علم به ذوالوجه وصاحب عوارض نباشد صحیح نیست. بله علم به وجه علم به کنه ذی الوجه نیست، وعلم به عوارض نشان دهند ماهیت صاحب عوارض نیست، ولی نشان می دهد که صاحب عوارض چنین عوارضی دارد وذوالوچه چنین وجهی دارد.

ان قلت: اگر علم به وجه علم به ذوالوجه باشد باید به معدوم صرف علم داشته باشیم؛ چرا که ما به نحوی تصوری از معدوم داریم، پس باید معدوم صرف تحقق داشته باشد تا علم به آن تعلق بگیرد واین تناقض است ومحال.

قلت: معدوم صرف حتی وجه آن هم برای ما معلوم نیست تا بگویم علم به وجه علم به ذوالوجه است وباید معدوم صرف باشد تا علم به آن تعلق گرفته باشد.

متن: العاشر، ذهب زعم جماعةٌ فی کیفیّه العلم قبل الإیجاد أنّ ذاته تعالی علم تفصیلی ببعض الموجودات و هو المعلول الأوّل، و علم إجمالی لسائرها[:چرا که ذات حق تعالی نور است ونورعلم].

و بیّن ذلک بعضهم بما محصّله: أنّ العلم بمعنی ما به الانکساف لا یجب أن یکون حقیقةُ المعلوم[:یعنی کنه معلوم] مساویاً له فی الماهیّه، بل قد یکون کما مرّ فی علم الشی ء بالکنه، و قد لا یکون کما فی علم الشی ء بالوجه.

و ما یقال[:مبتدا]: «إنّ حضور غیر حقیقه الشی ء[:درعلم حضوری] أوحصوله[:درعلم حصولی] لا یفید العلم به[:شی]، والمعلوم فی الحقیقه فی المعلوم بالوجه إنّما هو کنه الوجه لا ذی الوجه»، [۱]فإن أُرید أنّ ذی الوجه لیس معلوماً أصلاً فممنوع و السند ظاهر. [۲]و إن أُرید أنّه لیس معلوماً بالکنه فمسلّم، و لا یضرّنا[:شناخته نشدن کنه؛ چرا که مدعای ما شناخت وجه بود نه شناخت کنه].

ولا یلزم فی صوره العلم بالمعدوم تعلّق العلم بالمعدوم الصرف؛ فإنّ المعدوم الصرف هو الّذی لا یکون بحقیقته و لا بما ینکشف به[:یعنی وجه] حاصلاً للعالم.

مذهب اول درعلم قبل از ایجاد ۹۵/۰۶/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مذهب اول درعلم قبل از ایجاد

ص: ۸۰

بحث درمذهبی اول داشتیم که درباب علم قبل از ایجاد الهی وجود دارد. دراثبات مدعای دوم این مذهب یک مقدمه بیان شد وحال می پردازیم به بیان مقدمه ی دوم.

مقدمه ی دوم: علم قبل از ایجاد الهی فعلی است ومقدم برمعلوم، یا به تقدم بالذات وقتی که علت تامه باشد ویا به تقدم بالطبع زمانیکه علت ناقصه باشد.

ان قلت: علم فعلی سبب معلوم است چنین علمی باید علم به کنه وحقیقت معلوم باشد، نمی تواند علم به وجه معلوم باشد. پس تقدم علم فعلی فقط تقدم بالذات است.

قلت: فعلی بودن علم اقتضا نـدارد که علم به کنه باشـد، بلکه فعلی بودن اقتضا دارد که علم با معلوم مسانخت ومناسـبت داشـته باشد که همین مسانخت هم سبب کشف معلوم برای عالم می شود وهم موجب می شود که معلوم از علم به وجود بیاید.

بـه بیـان دیگر علـم فعلی دوحیث دارد، یکی حیث کشـف ودیگری حیث سـببیت، وهردوحیث وابسـته است به مناسـبت علم با معلـوم؛ چرا که مناسـبت علم بـا معلـوم هم علت می شـود برای کشف معلوم برای عـالم وهم سـبب می شود برای ایجـاد معلوم درخارج. حال این مناسبت علم با معلوم هم ساز گار است با علم به کنه وهم ساز گار است با علم به وجه. پس فعلی بودن علم اقتضا ندارد که علم به کنه معلوم تعلق بگیرد ومساوی باشد با حقیقت معلوم.

مقـدمه ی سوم: درجـای خودش ثـابت شـده است که ذات علت بـا معلوم مسـانخت ومناسـبت دارد وهمین مسانخت ومناسـبت باعث می شود که معلول معین از علت صادر شود، نه معلول دیگر.

ازضـمیمه ی مقدمه ی دوم، که گفتیم علم باید با معلوم مناسـبت داشـته باشد وهمین مناسبت از طرفی سبب کشف معلوم برای عالم می شود واز طرفی سبب وجود خارجی معلوم، ومقدمه ی سوم که ذات علت مناسبت دارد با معلوم این نتیجه به دست می آیـد که ذات علت مابه انکشاف معلوم است؛ یعنی ذات علت هم علم به معلول است وهم سـبب وجود آن درخارج. پس ذات باری تعالی علم است به معلول وسبب وجود خارجی آن.

ص: ۸۱

مقدمه ی چهارم: حق تعالی علت است برای معلول اول بدون واسطه وبرای سایر معالیل با واسطه.

نتیجه: باتوجه به مقدمه ی اول علم قبل از ایجاد الهی می تواند علم تفصیلی وبالکنه باشد می شود علم اجمالی وبالوجه باشد، طبق مقدمه ی دوم وسوم علم الهی همان ذات اوست وطبق مقدمه ی چهارم ازآنجای که معلول اول بدون واسطه ازحق تعالی به وجود می آید علم به آن تفصیلی وبالکنه است، اما معالیل دیگر که بواسطه معلول اول از حق تعالی صادر می شود علم به آنها اجمالی وبالوجه است، به این نحو که قبل از وجود عقل اول به عقل دوم علم اجمالی دارد وبعد از وجود عقل اول علم تفصیلی به عقل دوم وعلم اجمالی به عقل سوم دارد وزمانیکه عقل دوم موجود شد علم تفصیلی به عقل سوم وعلم اجمالی به عقل چهارم دارد وهکذا؛ چرا که عقل اول وجه عقل دوم وعقل دوم وجه عقل سوم و... است.

متن: ثمّ إنّ العلم الفعليّ ما يكون سبباً لوجود المعلوم ومقدماً عليه[:معلوم] بالذّات أو بالطبع سواء أكان علماً بوجهه أو بكنهه؛ فإنّ كون العلم مقدّماً على المعلوم و سبباً لوجوده لا يقتضى أن يكون علماً لكنه حقيقه، فالعلم بمعنى ما به الانكشاف عباره عن أمرٍ حاصلٍ عند العالم، وله[:عالم] مناسبه مخصوصه إلى العلوم، بسببها[:مناسبت] يتميّز و ينكشف ذلك المعلوم عند من[:عالم] حصل له ذلك الأمر[:مابه الانكشاف]، سواء كان[:معلوم] مساوياً له فى المرتبه أو لا[:درجای که علم بوجه است].

و لا ريب أنّ للعلّه مناسبه مخصوصه مع المعلول، بها[:مناسبت] يصدر عنها[:علت] ذلك المعلول المعيَّن دون غيره، فيجوز أن تكون نفسُ[:اسم تكون] ذات العلّه المناسبه للمعلول المقتضيه إيّاه المعيِّنه له ما[:خبرتكون] به انكشافه فيكون نفس ذات العلّه علماً بالمعلول، فلا يبعد أن يكون علمه تعالى بذاته علماً تفصيليّاً بمعلوله الأوّل و اجماليّاً لسائر معلولاته البعيده بأن يعلم معلوله الأوّل قبل إيجاده علماً تفصيليّاً بنفس ذاته القدّسه، و يعلمَ المعلول الثّانى كذلك[:يعنى قبل ايجاده علما تفصيليا] بنفس ذات المعلول الأوّل، وهكذا.

ص: ۸۲

علم اجمالی قبل از ایجاد ۹۵/۰۶/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم اجمالی قبل از ایجاد

ازبیان گذشته روشن شد که حق تعالی به معلول اول علم تفصیلی وبالکنه دارد وبه سایرمعلولات علم اجمالی وبالوجه دارد.

سوال: علم تفصیلی حق تعالی به تمام معلولات چه مانعی دارد، که علم باری تعالی به غیر معلول اول اجمالی وبالوجه است.

جواب: طبق تعریف علم تفصیلی عبارت است از تعدد صورعلمیه به تعداد معلومات وعلم اجمالی عبارت است از صورت واحدی که معلومات متعدد را نشان می دهد. باتوجه به این مطلب اگرتعالی علم تفصیلی به تمام موجودات درمرتبه ذات داشته باشد لازم می آید که ذات الهی محل متکثرات باشد وتکثرذات الهی محال است پس خداوند تعالی نمی تواند درمرتبه ی ذات علم تفصیلی به تمام معلومات داشته باشد.

اشکال: علم تفصیلی کمال است وچنانچه حق تعالی درمرتبه ی ذات علم تفصیلی نداشته باشد دواشکال دارد:

اولا: لازم می آید که ذات الهی ناقص باشد؛

ثانیاً: لازم می آید تدریج وتغییر درذات الهی، چرا که علم تفصیلی

جواب اشکال اول: علم تفصیلی به معنای فوق کمال الهی نیست، کمال الهی همان علم اجمالی است؛ چرا که صورت واحد تمام معلولات را با تمام خصوصیات نشان می دهد.

جواب اشکال دوم: فرق است بین ترتّب وتدریج زمانی، اولی ملازم با تغییر نیست ولی دومی ملازم با تغییر است، و علم تفصیلی ملازم با ترتّب است که اشکال ندارد، نه تدریج زمانی که اشکال دارد.

متن: لا یجب[:نباید] أن یکون علمه الفعلی التفصیلیّ بجمیع الموجودات فی مرتبه واحده، بل ذلک ممتنع؛ لامتناع أن یعلم بأمرٍ واحدٍ بسیط[:صورت واحد حاصل ازذات یا خود ذات]معلوماتٍ متکثّرةً بخصوصیّاتها ممتازةً بعضُها عن بعض.

ص: ۸۳

و علی هذا و إن لزم [۱]احتیاج الواجب فی العلم التفصیلیّ بأکثر الموجودات إلی معلولاتها المغایره لذاته، [۲] وکونُه فی مرتبه الذات غیرَ عالم بحقایق[: الممکنات بالذات[:متعلق عالم]، بل تجدّد علمه بها بعد مرتبه الذّات، لکن احتیاجه فی علمه التفصیلیّ إلی غیره غیر ممتنع؛ فإنّ کماله الذاتیّ إنّما هو فی العلم الإجمالیّ الّذی هو عین ذاته، والتغیّرُفی علمه إذا لم یکن بحسب الزمان، بل بحسب الذّات فلا دلیل علی امتناعه، بل قد صرّحوا بأنّ علمه بذاته علّهٌ لعلمه بمعلولاته، و هذا تغیّر و تجدّد بحسب الذات. انتهی».

علم اجمالی قبل از ایجاد ۹۵/۰۷/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علم اجمالی قبل از ایجاد

بحث درعلم الهی قبل از ایجاد داشتیم برخی معتقد اند که ذات علم تفصیلی به معلول اول وعلم اجمالی به سایرمعالیل است. دشتکی به تفسیر واثبات این مذهب پرداخت وبا چهارمقدمه آنرا بیان کرد.

اشکال(ولایخفی مافیه): تفسیر دشتکی صحیح نیست؛ چرا که ایشان درمقدمه اول گفت مراد از علم تفصیلی علم به کنه ومراد از علم اجمالی علم به وجه است ودرمقدمه چهارم وجه را تطبیق نمود به علت وگفت عقل اول علت عقل دوم ووجه آن است وعقل دوم وجه عقل سوم ووجه آن است وهکذا سایر علل وجه معلول اند. درحالیکه بین وجه وعلت فرق وجود دارد؛ چرا که وجه وذوالوجه برهم دیگر حمل می شوند ومتحد اند به اتحاد موضوع ومحمول، اما علت ومعلول برهم دیگر حمل نمی شود واتحاد به نحو موضوع ومحمول ندارند.

مذهب دوم: علم قبل از ایجاد الهی اجمالی است به همه ی معالیل، چنانکه ابن سینا می گوید.

ابن سینا برای علم انسان سه حالت متصور است:

ص: ۸۴

۱.تصورتفصیلی که نفس اعراض نکرده: گاهی معقولات مفصلا ومنظماً درنفس حاضر اند ونفس هم مشغول مطالعه ی آنها ست. درچنین تصوری هم تفصیل است وهم نظم ولی نه تفصیل ونظم خاص؛ مثلاـ «کل انسان حیوان ناطق» یک نوع نظم است. و «الحیوان محمول علی کل انسان» نظم دیگری است. درهرصورت نفس ناطقه هریک از انسان، حیوان وناطق کلی را با نظم تصور می کند ودرپیشش حاضر دارد.

انواع نظم وترتیب: نظم وترتیب یا عقلی ویا حسی است. وقتی که تصورات ما کلی وجایگاه آن عقل است نظم وترتیب هم عقلی است، مثل انسان وحیوان وناطق که هرکدام کلی است وجایگاه آنها عقل نظم وترتیب شان هم عقلی است. زمانی که تصورات ما جزئی است نظم وترتیب شان هم جزئی است واز طریق حس بدست می آید، مثلا گاهی انسان طوری می شنود وگاهی نحو دیگر درهرحالت همان نظمی وجود دارد که از طریق سمع بدست آمده است.

۲. تصورتفصیلی که نفس اعراض کرده: گاهی صورت معقوله وارده نفس شده است، اما نفس از آن اعراض کرده و مشغول مطالعه ی صورت دیگر است. دراین حالت نفس بالفعل فقط مشغول مطالعه ی یک صورت است، چرا که نفس انسانی درآن واحد نمی تواند چند صورت را کسب کند.

۳. تصوراجمالی: وقتی که از انسان سوال می شود گاهی جواب به ذهن خطور می کند، درچنین حالتی انسان یقین دارد که

جواب را می داند، اما تا زمانیکه شروع به جواب نکرده علم اجمالی به جواب دارد وهنگام که شروع به جواب کرد علم تفصیلی به جواب پیدا می کند.

علم الهی محال است که به نحواول باشد؛ چرا که علم تفصیلی قسم اول با انتقال همراه است، وباری تعالی که زمانی نیست انتقال برایش محال است. پس علم تفصیلی به نحو اول برای حق تعالی محال است.

ص: ۸۵

توضیح مطلب: علم تفصیلی قسم اول با انتقال همراه است، نفس انسان درآن اول صورتی را درک می کند درآن بعد صورت دیگر را ودرآن سوم صورت سوم را وهکذا، نه اینکه درآن واحد چند صورت علمی را باهم درک کند؛ به این دلیل که علم نقشی برای نفس است وهمان گونه که یک موم نمی تواند دوتا نقش را یک جا قبول کند نفس هم نمی تواند به دو یا چند صورت دریک آن توجه کند، بلکه صورعلمیه به دنبال هم می آیند اما این تعاقب آن قدر فاصله اش نزدیک اند که ما متوجه نمی شویم وفکر می کنیم که مثلاـ مفهوم ناطق با مفهوم حیوان دریک آن مورد توجه است وحال آنکه انسان وقتی که توجه به مفهوم ناطق دارد توجه کامل به مفهوم حیوان ندارد، وبالعکس وقتی که توجه به مفهوم حیوان دارد توجه کامل به مفهوم ناطق ندارد. پس انسان صورمتعدد را با تعاقب درک می کند ویا اینکه چند صورت اجمالا بعنوان شی واحد درنظر می گیرد ودرک می کند، که دراین صورت توجه به صور متعدد ندارد واطلاق علم تفصیلی مسامحی است. مثلا وقتی انسان می خواهد قضیه «کل انسان حیوان ناطق» را تشکیل دهد اول به مفهوم انسان توجه دارد وبعد به مفهوم حیوان ودرآخر به مفهوم ناطق، ولی این فواصل آن قدر کم است که انسان متوجه آن نمی شود وفکر می کند دریک آن به همه توجه می کند، وحال آنکه چنین نیست، بله بعد از تشکیل قضیه وتصدیق به مفاد آن به همه دریک آن توجه دارد، اما نه بعنوان مفهوم وصورعلمی متعد بلکه بعنوان شی واحد که انسان باشد. شاهدش هم این است که اگر ازش بپرسی که چه را تصور کردی می گوید انسان را.

ص: ۸۶

سوال: علم تفصیلی درانسان با انتقال ازمعلوم به معلوم دیگر همراه است، اما چه اشکال دارد که حق تعالی که مجرد است یک به همه صورعلمی بی نهایت توجه داشته باشد؟

جواب: اجتماع صوربی نهایت درباری تعالی موجب کثرت درذات الهی می شود که باطل است. علاوه براین صورمناقض هم انـد به این معنـا که هم دیگر را دفع می کنـد؛ یعنی توجه کامل به یک صورت مانع از توجه کامل به صورت دیگر است، مثلا صورت علمیه وجود زید با صورت علمیه عدم وجود زید هم دیگر را دفع می کند یا صورت علمیه شادی زید با صورت علمیه غم زید جمع نمی شوند و... پس اجتماع صورباهم دریک محل ممکن نیست.

محـال بـودن علـم الهی بـه نحـو دوم: بـا بیـان فـوق روشن شـد که علم الهی محـال است که از قسم دوم باشـد؛ چرا که علاـوه برمحذورفوق به معنای جهل الهی به برخی موجودات است وباطل.

متن: و لا یخفی مـا فیه[:بیـان وتفسـیر دشـتکی]؛ لأنّ الـوجه یجب کـونه محمولاً علی ذی الوجه متّحـداً معه[:ذی الوجه] بوجهٍ مّـا[:یعنی درحـد اتحـاد موضوع ومحمول]؛ فإنّ[:دلیل محمول ومتحـد بودن] وجه الإنسان هو الضاحک _ مثلاً _ لا الضـحکُ، ولیس العلّه مع معلولها الخارج عنها، المباین لها کذلک[:یعنی محمول ومتحد]. إلی غیر ذلک[:اشکال که گفتیم] علی ما یظهر بالتأمّل.

و اکتفی بعضهم بکونه إجمالیّاً فقط[:یعنی تفصیل نمی دهد درمعلول اول با سایر معالیل درمقابل مذهب اول که تفصیل داد] _ من قبیل الحاله الثّالثه من الحالات الثّلاثه المذکوره[:ص۱۸۷] فی کتاب "النفس" _ قال:

«فأمّـا أن یکون من قبیـل الحـاله الاُولی فهو محـال؛ لأن العلم المفصّل هو العلم الإنسانیّ الّـذی لا یجتمع اثنان منه فی النفس فی حـاله واحـده، بل یضادّ واحـدٌ واحـداً؛ فإنّ العلم نقشٌ فی النفس، وکما لا یتصوّر أن یکون فی شـمعهٍ نقشان وشـکلان فی حاله واحـده، لا یتصوّر[:أی کـذلک لایتصوّر] أن یکون فی النفس علمان مفصّـلان حاضـران فی حاله واحـده، بل یتعاقب[:دومی به دنبال اول می آیـد] علی القریب بحیث لا یـدرَک تعاقبها للطف الزمان[:نازک وکوتاه بودن زمان]، أو یصـیر المعلومات الکثیره بجمله کالشی ء الواحد، فیکون للنفس منها حاله واحده نسبتها إلی کلّ الصور واحده، ویکون ذلک کالنقش الواحد.

فهذا التفصیل والانتقال لا- یکون إلّا للإنسان فإن فرض وجودها[:صور] مفصّلًا فی حقّه تعالی کانت[:صور]علوماً متعدّده بلا نهایه و[:عطف برکانت]اقتضی کثرةً ثمّ کانت[:صور] متناقضات[:یعنی هم دیگر را دفع می کنند]؛ لأنّ الاشتغال بواحد یمنع من آخر.

مذهب دوم درعلم قبل از ایجاد ۹۵/۰۷/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مذهب دوم درعلم قبل از ایجاد

بحث دربیان مذهب دوم درباب علم الهی داشتیم، که مدعی است علم قبل از ایجاد الهی اجمالی واز قبیل حالت سوم از سه حالتی است که ابن سینا بیان کرد.

ابن سینا برای صورمعقولات سه حالت بیان کرده است. در دوحالت علم تفصیلی است ودرحالت سوم علم اجمالی. بیان شد که دوحالت اول برای خداوند تعالی محال است، حال می پردازیم به بیان اجمالی بودن علم الهی.

علم الهی از قبیل حالت سوم یعنی اجمالی است، به این معنا که درمرتبه ذات الهی صورت علمیه واحدی وجود دارد که نشان دهند همه ی موجودات است وبا همه ی اشیا نسبت یکسان دارد، برخلاف علم تفصیلی که هرصورت فقط با یک شی نسبت دارد.

ان قلت: طبق بیان شما لازم می آید که حق تعالی به ماعدا علم تفصیلی نداشته باشد واین نقص است وباطل.

قلت: علم اجمالی الهی مبدأ وجود صورعلمیه تمام موجودات درعقل اول ودرسایرعقول است، وبلکه همین صورت مبدأ علم درموجودات مادی مثل انسان می شود. پس حق تعالی علم تفصیلی دارد به این معنا که مبدأ همه علوم است.

اشرف بودن علم اجمالی: علم اجمالی به دو جهت اشرف از علم تفصیلی است، یکی به این دلیل که علم اجمالی اشیا متعدد را نشان می دهد ولی درعلم تفصیلی یک صورت فقط می تواند شی واحد را نشان دهد. ودیگر به این دلیل که علم تفصیلی متناهی است، هم صورمتناهی اند وهم هرصورت فقط می تواند شی واحد را نشان دهد اما علم اجمالی نا متناهی است، صورت واحد بی نهایت موجود را نشان می دهد.

ص: ۸۸

مثال: فرض کنیم پادشاهی وجود داشته باشد که کلید تمام اموال روی زمین را دارد وخود نیازی به مال ندارد، اما تمام نیاز مندی های دیگران را برطرف می کند بطوری که هرکسی مالی دارد از پادشاه گرفته، روشن است که پادشاه ولو مالی ندارد اما غنی است ودیگران مال واموال دارند اما نیاز مند اند. علم اجمالی الهی به سان همان کلیدی است که پادشاه دارد وعلم تفصیلی سایرموجودات بسان همان اموالی که موجودات دارند، واگر پادشاه غنی است وموجودات دیگر نیازمند حق تعالی هم

عالم است وبقیه موجودات نسبت به باری تعالی جاهل محسوب می شوند.

اشکالات مذهب دوم(واعترض علیه):

اشکال اول: اگرعلم الهی منحصر به علم اجمالی باشد اولا لازم می آید که حق تعالی موجودات را فقط بنحو کلی بشناسد واز دانستن خصوصیات اشیا غافل باشد؛ چرا که علم اجمالی تمام اشیا را به نحوکلی نشان می دهد. وثانیا لازم می آید که از علم الهی چیزی صادر نشود؛ چرا که نسبت علم اجمالی به تمام ممکنات اعم از معدوم وموجود مساوی است وهیچ ممکنی نسبت به ممکن دیگر ترجیح ندارد، ولذا ترجیح یکی بردیگری ترجیح بدون مرجح است وباطل است. روشن است که هم غفلت از خصوصیات اشیا نقص است وباطل وهم علم حق تعالی فعلی است وموجودات صادر از آن. پس انحصار علم الهی به علم اجمالی دوتالی فاسد دارد وباطل است.

اشکال دوم: درجای خودش بیان شده که هرصفتی برای حق تعالی ممکن به امکان عام باشد واجب است که آن را داشته باشد. وعلم تفصیلی به جمیع موجودات برای حق تعالی ممکن است پس باید علم تفصیلی به جمیع موجودات داشته باشد به این معنا که از طریق صورعلمیه تک تک موجودات به آنها علم داشته منتها با التفات واحد؛ یعنی علم اجمالی حق تعالی کشف تفصیلی هم باشد. پس باری تعالی به جمیع موجودات علم اجمالی درعین کشف تفصیلی دارد، وانحصار علم الهی به علم اجمالی باطل است.

ان قلت: اگر علم تفصیلی حق به جیمع ممکنات تعلق گرفته است، پس چرا برخی آفریده شده وبرخی دیگر آفریده نشده اند؟

قلت: حق تعالی به جمیع ممکنات عالم است، اما تنها موجوداتی حلق شده اند که متعلق اراده هم باشند، ممکنات معدوم معلوم اند ولی مراد الهی نبوده اند.

بعبارت دیگر مسانخ با حق تعالی وصادر از او نظام احسن است، اما موری که درنظام احسن نمی گنجد علم فعلی حق تعالی به آنها تعلق نگرفته است وصادر از او نیستند.

متن: فإذن معنی کون الأوّل[:اول تعالی] عالماً أنّه علی حاله[حاله ن.ب] بسیطه نسبتها إلی سائر المعلومات واحده، فمعنی عالمیّه مبدأیّته لفیضان التفاصیل منه[اول تعالی] فی غیره فعلمه هو المبدأ الخلّاق لتفاصیل العلوم فی ذوات[:متعلق خلّاق] الملائکه والإنس، فهو[:حق تعالی] عالم بهذا الاعتبار[به اعتبارمبدأ علم بودن] وهذا[:علم اجمالی که مبدأ خلّاق است] أشرفُ من التفصیل؛ لأنّ المفصَّل[:صورعلمیه تفصیلیه] [۱]لا یزید علی واحدٍ [۲]و لا بدّ أن یتناهی، و هذا[:علم اجمالی که مبدأ خلّاق است] نسبته إلی ما یتناهی و إلی ما لا یتناهی واحده.

و مثاله: أن نفرض مَلِکاً[:پادشاه] معه مفاتیحُ خزائن أموال الأرض و هو یستغنی عنها[:خزائن] فلا ینتفع بذهبٍ و لا فضهٍ و لا یأخذه و لکن یُفیضه علی الخلق، فکلّ مَن له ذهب یکون منه أخذه، و بواسطه مفتاحه[:ملک] وصل إلیه[:ذهب]، فکذلک الأوّل تعالی عنده مفاتح علم الغیب[:یعنی علم اجمالی دارد] یُفیض العلمَ بالغیب و الشهاده علی الکلّ، فکما یستحیل أن لا یسمَّی المَلِک الّذی بیده المفاتیحُ غنیّاً، یستحیل أن لا یسمّی الّذی عنده مفاتح العلم عالماً، فالفقیر الّذی یأخذ منه[:ملک] دنانیرَ معدودهً یسمّی غنیّاً باعتبار أنّ الدنانیر فی یده، و المَلِک باعتبار أنّ الدنانیر من یده و بإفاضه و منه یَفیض الغِنی علی الکلّ کیف لا یسمّی غنیاً فکل حال العلم. انتهی.

ص: ۹۰

و اعتُرِض علیه: [۱]بأنّه لو انحصر علمه فی الإجمالیّ، لزم أن لا یعلم إلّا ذاته بخصوصها[:موجودات را به کلیت شان] و لا یعلم الموجودات بخصوصیّاتها و لا یمتاز فی نظره بعضها عن بعض.

و فساده أظهر من أن یذکر.

و لزم أیضاً أن لا یصدر عنه موجود بالعلم؛ إذ العلم الإجمالیّ _ کما صرّح به _ هو نسبته إلی جمیع الموجودات[:ممکنات] علی السویّه، فلا یصدر عنه معلول دون آخَرَ، و إلّا لزم الترجیح بلا مرجِّح. و عدمُ صدور الموجودات عنه بالعلم منافٍ لکونه علمه تعالی فعلیّاً.

[۲]وبأنّه یجوز أن یعلم الواجب جمیع الموجودات بعلوم کثیره لکن بالالتفات واحد، فلا یشغله شأن عن شأن.

مذهب سوم درعلم قبل از ایجاد ۹۵/۰۷/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مذهب سوم درعلم قبل از ایجاد

بحث درمذاهب دیگر داشتیم که درعلم الهی به ماعدا وجود دارد. دوتا از مذاهب بیان شد. حال می پردازیم به مذهب سوم.

مذهب سوم: ذات الهی علم اجمالی به جمیع موجودات است، به این معنا که هم به ذوات موجودات علم دارد وهم به خصوصیات آنها؛ بعبارت دیگر ذات الهی علم اجمالی درعین کشف تفصیلی به جمیع موجودات است.

فرق مذهب اول وسوم: مذهب اول معتقد است که ذات حق تعالی علم تفصیلی به معلول اول وعلم اجمالی به سایرموجودات است، اما مذهب سوم ذات الهی را علم اجمالی درعین کشف تفصیلی به جمیع موجودات می داند. بنابراین مذهب اول ذات خداوند تعالی را علم تفصیلی بالقوه به غیرمعلول اول می داند ولی مذهب سوم ذات الهی را علم تفصیلی بالفعل به جمیع موجودات می داند.

فرق مذهب دوم وسوم: مذهب دوم ذات الهی را فقط علم اجمالی نسبت به جمیع موجودات _ اعم ازمعلول اول وغیراو_ می داند، نه علم اجمالی درعین کشف تفصیلی، اما مذهب سوم ذات الهی را علم اجمالی درعین کشف تفصیلی نسبت به جمیع موجودات می داند.

ص: ۹۱

مراد بعض عرفا همین مفاد مذهب سوم است، آنجایی که گفته اند: علم الهی به اشیا عکس علم ما ست به اشیا؛ چرا که علم الهی اصل واشیا خارجی به سان ظل آن اند، وحال آنکه علم ما بسان ظل اشیا خارجی است.

توضیح مطلب: علم حصولی انسان به اشیا خارجی اولا انفعالی است وثانیا نسبت به شی خارجی ظل است، وشی خارجی ذی

ظل وحقیقت آن. اما علم الهی به اشیا خارجی اولاً فعلی است وسازنده ی آنها وثانیاً حقیقت اشیا خارجی است وشی خارجی بسان ظل آن؛ مثلاـ علم الهی به انسان حقیقت انسان است وانسان خارجی ظل آن ویا علم الهی به فرس حقیقت فرس وفرس خارجی ظل آن است. پس علم الهی حقیقت آن موجود را بالاتر از خود آن موجود دارد؛ چرا که:

اولاًً، علم سازنده ی شی خارجی است وحقیقت دهنده به آن وسازنده شی بالاتر از آن شی است به این دلیل که هرعلتی همان معلول است با اضافه ی.

وثانیاً، شی خارجی فی نفسه ممکن است ونسبت به علت می شود واجب بالغیر؛ یعنی علت به آن وجوب وجود می دهد پس علت بالاتر ازمعلول است که به آن وجوب می دهد.

تذکر: اینکه علم الهی حقیقت شی باشد وشی خارجی ظل آن، با مبنای عرفا وصدرا سازگار است. عرفا قائل اند که علم الهی به اشیا عین ثابت اشیاست که درصقع ربوبی اند، وتنزل همین عین ثابت می شود شی خارجی. طبق مبنای اصالت وتشکیک وجود علت همان معلول است به نحو برتر ومعلول همان علت است به نحو ضعیف تر ولذا وقتی که علت به خود علم دارد به وجود برتر اشیا هم علم دارد، وهمین علم سازنده اشیاست. پس حقیقت بودن علم الهی وظل بودن شی خارجی طبق این دومبناست.

ص: ۹۲

مفاد کلام محقق دوانی همین مـذهب سوم است، آنجایی که می گویـد: به نظر می رسـد مذهب حکما درعلم الهی این باشـد که ذات الهی عین علم است، البته علمی که قائم به ذات است نه قائم به غیر؛ چرا که «علم قائم بغیره» قائم به ذات الهی است نه عین ذات الهی، امـا «علم قـائم بـذاته» عین ذات الهی است؛ یعنی خود ذات الهی علم است. پس می شود بگوییم: علم الهی هم علم به خودش است وهم علم به معلولاتش. ویا بگوییم: ذات الهی هم علم خودش ست وهم علم به معلولاتش اجمالاً، چنانکه صورت حسیه هم می شود حاس باشد وهم محسوس.

توضـیح مطلب: وقتی صورت حسـیه قائم به نفس انسان باشـد نفس انسان حاسّ است وآن صورت محسوس، اما چنانچه همین صورت «قـائم بنفسه» باشـد خودش هم حـاسّ است وهم محسوس. همین گونه است علم قـائم بـذاته؛ یعنی صورت علمیه قـائم بـذاته که عین ذات الهی است هم علم به خودش است از حیث که خودش را نشان می دهد وهم علم به معلولات است ازحیث نشـان دادن معلولاـت. وحیـثیت اولی علت حیـثیت دومی است؛ چرا که علم به علت مسـتلزم علم به معلـول است. پس می شود بگوییم جمیع معلولات نزد حق تعالی حاضـراند بـدون اینکه کثرت درذات الهی لازم بیایـد، چرا که صورت علمیه واحد جمیع معلولات را نشان می دهد؛ یعنی علم اجمالی عین کشف تفصیلی است.

متن: و منهم من قـال: إنّ ذاته تعـالی علم إجمـالی بجمیع الموجودات بمعنی أنّه علم بالفعل[:افتراق مـذهب سوم ازمـذهب اول] بخصوصـیّات جمیع الأشـیاء[:افتراق مذهب سوم ازمذهب دوم] علی وجه یتمیز بعضـها عن بعض[:تاکید وتبیین بخصوصـیات...] فی علمه تعالی.

و علیه حمَل کلام بعض العارفین، حیث قال: نحو العلم هنالک[:درحق تعالی] علی عکس نحو العلم عندنا؛ فإن المعلوم هنالک یجری من العلم مجری الظلّ من الأصل، فما عند اللّه هو الحقائق المتأصّله الّتی تنزل الأشیاء منها بمنزله الصور و الأشباح، فما من الأشیاء عند اللّه أحق بها[:اشیا] ممّا عند أنفسنا، فالعلم هنالک فی شیئیّه المعلوم أقوی من المعلوم فی شیئیّه نفسه، فإنّه مُشیٍّ ء الشی ء[:سازنده شی است] ومحقّق الحقیقه، فالشی ء مع نفسه بالإمکان؛ فإنّه بین أن یکون[:تامه] و بین أن لا یکون[:تامه]، ومع مُشیّ ئه بالوجوب و مُشیِّ ء الشی ء فوق الشی ء؛ فإنّه الشی ء و یزیدُ، وإن کان فهم هذا یحتاج إلی تلطّفٍ شدید، وإذا کان ثبوت نفس الشی ء عند العالم حضوراً له[:عالم]، فثبوت ما هو أولی به[:شی] من نفسه[:شی] أولی بذلک[:حضوری باشد].

وکذا الکلام المحقّق الدّوانی من أنّ «الّذی یشبه أن یکون مذهب الحکماء هو أنّ ذاته تعالی عین العلم القائم بذاته[:علم]، فهو[:علم] علم بذاته و علم بمعلولاته إجمالا[: بدون کثرت یعنی به نحو واحد]. کما قال بعضهم: إنّ الصوره المحسوسه لو قامت بنفسها کانت حاسّه و محسوسه، فهذا العلم القائم بذاته[:علم] هو علم بذاته باعتبار وعلم إجمالیّ[:واحد است] بمعلولاته باعتبار آخر، والحیثیّه الأُولی[:علم به ذات] علّه للحیثیّه الثّانیه[:علم به معلولات]، فالمعلولات کلّها حاضره له تعالی من غیر أن یکون فیها[:معلولات] کثره بحسب ذلک الحضور، فإنّ الصّوره العقلیّه فی العلم الإجمالی واحده مع کثره المعلومات علی ما تقرر فی موضعه. انتهی».

اشکالات مذهب سوم ۹۵/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اشکالات مذهب سوم

بحث درمذهبِ سوم درعلم قبل از ایجاد الهی به ماعدا داشتیم که گفتند ذات الهی علم اجمالی به جمیع اشیاست با تمام خصوصیات شأَن.

ص: ۹۴

اشکال: ذات الهی یا صورت واحده اولا مباین با اشیاست وثانیا با همه ی اشیا نسبت مساوی دارد، چگونه می تواند تمام اشیا را با خصوصیات شان نشان دهد.

توضیح مطلب: درسه فرض علم الهی به جمیع اشیا با تمام خصوصیاتش خواهد بود: یکی اینکه اشیا موجود باشد وحق تعالی به آنها علم حضوری داشته باشد؛ دوم اشیا موجود نباشد ولی صورتی از تک تک اشیا درنز الهی موجود باشد، حال یا مرتسم درذات الهی چنانکه مشاء می گویند ویا درتعین ثانی چنانکه عرفا قائل اند؛ سوم اشیا موجود نباشد ولی وجود برتر آنها موجود باشد، که همان ذات الهی است طبق بیان صدرا وعلم الهی به اشیا علم اجمالی درعین کشف تفصیلی است. اما درغیر این سه صورت چگونه حق تعالی علم به جمیع موجودات با تمام خصوصیات شان داشته باشد، آنهم وقتی که اولا قائل باشیم صورت واحد ویا ذات الهی مباین با جمیع اشیا است وثانیا صورت واحد به جمیع اشیا نسبت یکسان دارد؟

ان قلت: می شود ذات الهی به نحو لف همه ی اشیا را داشته باشد، ولذا علم الهی به ذاتش علم به جمیع اشیا با تمام خصوصیاتش هم است.

قلت: طبق مبنای مشاء که تشکیک خارجی را قبول ندارند، بلکه وجودات را حقایق متباین می داند وجو اشیا به نحو لف درذات الهی موجب تکثر درذات الهی می شود که باطل است.

اشکال دوم: بحث درعلم الهی قبل از ایجاد است، درصورتی که به یکی از سه وجهی فوق علم الهی را بیان نکیم، بلکه قائل به تباین موجودات باشیم، لازم می آید که معدومات صرف تمایز داشته باشند، واین باطل است.

ص: ۹۵

متن: و أَورد علی هـذا المـذهب أنّه کیـف یتصـور یتمیّز بصوره واحـده[:بواسـطه ی یـک صورت] مبـاینه لحقـائق مختلفهٍ تلک الحقائقُ المختلفه فی نظر العالم[:متعلق یتمیّز]؟! و هل هـذا إلّا تمایز المعدومات الصـرفه[:که نه خودشان وجود دارد ونه صورت شان]؟

مذهب چهارم درعلم قبل از ایجاد ۹۵/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مذهب چهارم درعلم قبل از ایجاد

مذهب چهارم: ذات الهی علم به جیمع موجودات با خصوصیات شان است، اما تمایز اشیا را نشان نمی دهد؛ چرا که علم غیر از تمایز است ولازم نیست که هرجایی علم باشـد تمایز هم باشـد. پس این مـذهب هم با مـذهب سوم فرق دارد،که قائل اند ذات هم خصوصـیات اشیا را نشان می دهد وهم تمایز اشیا را، وهم با مذهب دوم که معتقد اند ذات الهی علم اجمالی به جمییع اشیا ست وخصوصیات اشیا را نشان نمی دهد.

لاهیجی: این مذهب سه اشکال دارد

اشـکال اول: لازمه ی علم به خصوصـیات علم به تمایز است ولـذا هرجای که علم به خصوصـیات باشـد علم به تمایز هم است. پس تفکیک بین علم به خصوصیات وعلم به تمایز صحیح نیست.

اشـکال دوم: برفرض قبول کنیم که علم به خصوصـیات غیر از علم به تمـایز است، همان اشـکال که برمـذهب سوم وارد اسـت براین مـذهب هم وارد؛ چراکه صـورت واحـدِ مبـاین بـا اشـیا همـان گـونه که نمی توانـد تمـایز اشـیا را نشـان دهـد نمی تواند خصوصیات اشیا را هم نشان دهد.

اشـکال سـوم: اشـکالی که برمـذهب دوم وارد بـود برمـذهب سـوم وچهـارم هم وارد است؛ یعنی صورت واحـده یـا ذات الهی نسبتش به جمیع ممکنات مساوی است، ولذا ایجاد یکی از ممکنات وعدم ایجاد دیگری ترجیح بدون مرجح است وباطل. پس باید صدور موجودات ازعلم الهی نباشد، وحال آنکه علم الهی فعلی است وسازنده نظام احسن.

ص: ۹۶

لاـهیجی: بحث دهم آخرین بحثی است که درعلم الهی قبل از ایجاد بیان شـد. این ده بحث که فضل وانعام الهی است، هم فی ذاته مباحث کاملی است وهم مکمل نظر مشاء درعلم الهی.

و منهـم مـن قـال: إنّ ذاته تعـالی علم إجمـالی بـالموجودات کلّهـا بخصوصـیّاتها[: أی مع خصوصـیّاتها]، لکن لاـ علی أن یتمیّز بعضها[:موجودات] عن بعض؛ فإنّ العلم شی ء و التمیّز شی ء آخَرُ، والأوّل لا یوجب الثّانی علی ما حقّق فی موضعه.

و هـذا أیضاً بعـد التسـلیم کالأوّل[:مـذهب] فی أنّه کیف یمکن أن یعلم معلوماتٍ مختلفهً بحقیقه واحـده مباینه لجمیعها وإن لم

يتميّز بعضـها عن بعض؟! و يشتركان[:يعنى هـذا والأوّل، كه مـذهب چهارم وسوم باشـد] مع سابقهما[:يعنى مذهب سوم] فى أنّ نسبته الإجماليّ إلى جميع المعلومات على السواء، فلا يترجّح به صدورُ واحدٍ دون آخَرَ، فلا يكون الصدور عن علم كما مرّ.

هـذا[:عاشـر] آخر مـا أوردناه[أردناه ظ] من إيراد المباحث المتعلّقه بهـذا المقام، وتلك عشـرةٌ كاملةٌ[:صـفت عشـره] فى ذاتها، كمِّلةٌ للمرام[:بيان مذهب مشا]، وهو تعالى وليّ الفضل و الإنعام[:يعنى آنچه كه گفتم از فضل وانعام الهى است].

بیان علم قبل از ایجاد با مبنای اصالت وجود ۹۵/۰۷/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیان علم قبل از ایجاد با مبنای اصالت وجود

بحث درعلم قبـل از ایجـاد واجب تعـالی به ماعـدا داشتیم، اقوال بیـان شـد. درتکمیـل عرشـی می خواهـد این مساله را با مبنای اصالت وجود وتشکیك وجود بیان کند، به همین جهت درابتدا اصالت وجود واعتباریت ماهیت را بیان می کند.

اقوال دراصالت واعتباریت وجود ویا ماهیت: همه قبول دارنـد که مفهوم وجود در ذهن می آید، اختلاف دراین است که برای این مفهوم درواقع افراد حقیقی وجود دارد یا خیر

ص: ۹۷

قول اول: مفهوم وجود افرادی درخـارج دارد که اولاـ حقیقی انـد، ثانیـا دارای شـدت وضـعف انـد وثالثا متحـد انـد با ماهیت، هرچند درذهن غیر ماهیت اند.

نکته: معروف است که لاـهیجی اصالت ماهوی است ودرتشـکیك هم مثل مشاء تشـکیك مفهومی را می پـذیرد، نه تشـکیك خـارجی را. امـا درایـن جـا نظر صــدرا را می پـذیرد هـم دراصـالت وجـود کـه افراد وجـود را حقیقتـاً موجـود می دانـد، وهم درتشکیك که می گوید افراد خارجی وجود مشکك اند، نه صدق مفهوم وجود.

متن: تکمیـل عرشـی ، قـد عرفت فی تضـاعیف[:لابلاـی] مـا ذکرنـا فی مبـاحث «الوجـود» من الاُـمور العـامّه من تحقیق مـذهب الحکمـاء فی حقیقـه الوجـود، [۱]أنّ[:مفعـول عرفـت] للوجـود[:مفهـوم وجـود] افراداً حقیقیهً [۲]و أنّهـا[:افراد] حقایق[:درمقابل اعتباریات] مختلفه بالشـدّه و الضـعف، متّحدهً[:عطف برحقائق] مع الماهیّات فی الخارج، وزائده علیها[:یعنی عین ماهیت نیست، جزء ماهیت هم نیست،بلکه غیرماهیت است] بحسب العقل فقط[:یعنی نه بحسب خارج].

اقوال دراصالت واعتبارت وجود یا ماهیت ۹۵/۰۷/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:اقوال دراصالت واعتبارت وجود یا ماهیت

بحث درعلم قبل از ایجاد واجب به ماعدا داشتیم درتکمیل عرشی علم واجب به ماعدا را با مبنای اصالت وجود بیان می کند. بنابراین باید ابتدا اصالت وجود واعتباریت ماهیت را توضیح دهیم.

اقوال دراصالت واعتباریت وجود یا ماهیت:

قول اول: مفهوم وجود درخارج افراد حقیقی دارد که دارای شدت وضعف اند و با ماهیت متحد، ولی درذهن مغایر ماهیت اند.

قول دوم: مفهوم مصدری وجود فرد حقیقی درخارج ندارد، بلکه ماهیت منتسب به جاعل درخارج تحقق دارد ومفهوم مصدری وجود از آن انتزاع می شود. پس مفهوم وجود امرعتباری است، اما اعتباری صرف نیست که ساخته ی ذهن باشد بلکه منشاء انتزاع دارد.

ص: ۹۸

قول سوم: وجود عین ماهیت است درذهن وخارج ومفهوم وجود مرادف ماهیت است ودرهرماهیتی به معنای همان ماهیت است، مثلاً وجود انسان به معنای انسان است ووجود فرس به معنای فرس است وهکذا. نبابراین وجود عین ماهیت است هم درذهن وهم درخارج، نه اینکه مغایرماهیت باشد درذهن. ودرنتیجه مفهوم وجود مشترک لفظی است.

قول چهارم: وجود زائد برماهیت است درخارج همان گونه که مفهوم وجود زائد برماهیت است در ذهن. پس وجود هم درذهن غیراز ماهیت است وهم درخارج، مثل سواد وبیاض که غیر از جسم اند وقائم به آن.

قول اخیر را شیخ اشراق به مشائین نسبت داده است، ولی صریح بیان مشائین درکتب مختلف شان خلاف آن است.

لاهیجی: ازچهارقول قول اول حق است وسه قول دیگر باطل اند، قول سوم وچهارم بطلانش روشن است؛ چرا که قول سوم بطلان همه ی هلیات بسیط را به دنبال دارد، وحال آنکه همه ی علما هلیات بسیط را صحیح می دانند. قول چهارم مستلزم اصالت وجود وماهیت باهم اند که باطل است. علاوه براین خود اصالت ماهوی ها هم از این اقوال تبری می جویند.

بطلان قول دوم: برای بطلان این قول وجوهی بیان شده است، که برخی از آن قبلا بیان شد.

[۱]لا- کما یقوله المتأخّرون من[:بیان ما] أنّ الوجود مفهوم مصدری[:یعنی بودن] اعتباری لا حقیقه له فی الخارج، و أنّ الماهیّه المتحقّقه فی الخارج باعتبار صدودها عن الجاعل و نسبتها[:ماهیت] إلیه[:جاعل] و ارتباطها[:ماهیت] به[:جاعل] منشأ[:خبران] لانتزاع هذا المفهوم الاعتباری؛ لئلّا[:علت اینکه نسبت ماهیت به جاعل مشنا انتزاع مفهوم اعتباری است] یلزم کونه اعتباریّاً محضاً غیرَ مطابق لما فی نفس الأمر.

ص: ۹۹

[۲] و لا كما يقوله الأشعرى من كون الوجود مرادفاً للماهيّه و عيناً لها عيناً و ذهناً غيرَ زائد عليها حقيقه و لا مفهوماً.

[۳] و لاـ كما نسبه صاحب الإشراق إلى المشّائين من كون الوجود زائداً على الماهيّه فى الخارج قائماً بها كالسواد و البياض؛ لفساد كلّ من هذه الثّلاثه:

أمّا فساد الأخرين فهو ظاهر، ومع ظهوره[:فساد] مفروغ منه[:فساد] فى مقامه[:درجاى كه بحث طرح مى شود خود اصالت ماهوى ها ازاين دوقول تبرى مى جويند]، و قد مرّ فى الكتاب مستقصى[:بطوركامل] هناك[:درمباحث وجود].

و أمّا الأوّل فلما أومأنا إليه هناك[:درمباحث وجود] غيرَ مرّه.

دلایل بطلان مذهب دوم ۹۵/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلایل بطلان مذهب دوم

بحث درعلم قبل ازایجاب واجب تعالی به ماعدا داشتیم با مبنای اصالت وجود، برای این منظور مذاهب دراصالت وجود را بیان کردیم وبه نقد مذاهب باطل پرداختیم.

بطلان مذهب دوم: برای بطلان مذهب دوم دلایلی بیان شده است:

دلیل اول: طبق این نظر ماهیت فی حد نفسه چیزی نیست وبعد از انتساب به جاعل تحقق خارجی پیدا می کند، سوال این است که آیا ماهیت بعد از انتساب به جاعل فرقی می کند یا خیر؟ اگر فرق نکند که نمی تواند تحقق پیدا کند واصیل شود واگر فرق کند، سوال می شود که آن فرق درچیست

دلیل دوم: دلیل مبتنی برمقدماتی است که برخی از آنها اشاره شده وبرخی دیگر مطوی است:

مقدمه(۱). ماهیات متباین اند به این معنا که هرماهیتی دارای حدّ ومرتبه ی خاصی است، که اگر از حدّ ومرتبه خارج شود آن ماهیت نیست بلکه ماهیت دیگری است بعبارت دیگر حدّ ومرتبه ی هرماهیتی مقوم آن ماهیت است پس ماهیات متباین به تمام ذات اند واصطلاحاً گفته می شود ماهیات مثار کثرت اند.

ص: ۱۰۰

مقدمه(۲). مشاء تشکیک را درمفهوم می دانند، ومی گویند که صدق مفهوم وجود بر مصادیقش تشکیکی است، اما افراد وجود متباین اند واختلاف تشکیکی ندارند. درمقابل صدرا تشکیک را خارجی می داند و معتقد است که اختلاف افراد وجود به شدت وضعف دارند، به نحوی که مرتبه ی بالاـ کمالات مرتبه ی پایین را دارد به علاوه کمالات دیگر ومرتبه پایین تنزل وضعیف شده ی مرتبه ی بالاست.

مقدمه(۳). بین علت ومعلول سنخیت وجود دارد معلول مسانخ با علت است واز علت چیزی صادر می شود که درآن وجود داشته باشد، چرا که معطی شی نمی تواند فاقد آن باشد.

مقدمه(۴). علت ومعلول یا جاعل ومجعول رابطه ی تشکیکی دارند، به این معنا که مجعول ومعلول تنزل جاعل وعلت است، وعلت وجاعل همان معلول است درمرتبه ی شدیدتر وبا کمالات بشتر.

نتیجه: باتوجه به مقدمات فوق ماهیت نمی تواند مجعول باشد؛ چرا که مجعول سرریز وتنزل جاعل است وچنین وضعی درجای است که تشکیک وجود داشته باشد وماهیات متباین به تمام ذات اند ونمی تواند ماهیتی مشتمل برماهیت دیگر باشد. پس ماهیت نمی تواند مجعول باشد.

خلاصه: ماهیت مجعول به معنای مفاض ازجاعل نیست؛ چرا که جاعل چیزی را فاضه می کند که داشته باشد واین درصورتی است که ماهیات خارجی تشکیکی باشند وحال آنکه ماهیات متباین به تمام ذات اند ورابطه تشکیکی وشدت وضعف ندارند.

دلیل سوم: قائلین به اصالت ماهیت می گویند مجعول بودن ماهیت به معنای مفاض از بودن از جاعل نیست، بلکه به این معناست که ماهیت با انتساب به جاعل حیثی پیدا می کند که می شود از آن می مفهوم وجود را انتزاع کنیم. اما مجعول بودن به این معنا هم ادعای شان را اثبات نمی کند؛ چرا که آن حیث که جاعل به ماهیت می دهد یا اعتباری است ویا حقیقی، اگر اعتباری باشد که نمی تواند ماهیت را اصیل کند، واگر حقیقی باشد وشان افاضه از جاعل را داشته باشد همان حیث حقیقت وجود است؛

ص: ۱۰۱

به دلیل که افراد خارجی وجود دو ویژگی دارند:

۱. افراد ذاتی مفهوم وجود نیستند؛ چرا که فرد ذاتی حقیقتی باید تمام خصوصیات آن حقیقت را داشته باشد، ولی افراد خارجی وجود تمام خصوصیات وجود مصدری یا مفهوم وجود را ندار؛

۲. افراد عرضی مفهوم وجود هستند، به معنا که وجود مصدری وجه افراد خارجی است وما بامفهوم وجه حقیقت وجود را می فهمیم نه کنه آنرا چرا که کنه وحقیقت وجود به ذهن نمی آید.

حیثیتی که حقیقت دارد وبا ماهیت تحقق می دهد همین دو ویژگی را دارد، اولاً۔ فرد ذاتی وجود مصدری نیست وثانیاً فرد عرضی مفهوم وجود است وما با مفهوم وجود وجه آنرا درک می کنیم. پس حیثیتی که حقیقت دارد همان وجود است.

متن: و ممّا یزیده بیاناً[:بیان اضافه بربطلان قول اول]: أنّ حقیقه الجعل و الصدور لا یتضح مع اعتباریّه الوجود؛ لأن محصّل ما یتصوّر و یُعقل منهما[:جعل وصدور] لیس إلّا الفیضَ، و لا معنی لأن یفیض من شی ء[:علت] ما[:معلول] لا یکون هو[:معلول] أو سنخه فیه[:علت]، فلا۔ معنی لفیضان ماهیّه المجعول من ماهیّه العلّه؛ لأنّ المهیات متغایره ومتباینه موقوفه کلّ واحدهٍ منها علی مرتبتها غیرُ قابله للتشکیک و الاختلافات بالشدّه و الضعف لیمکن اشتمال ماهیّه علی ماهیّه اُخری أو علی سخنها و شبهها لا لیُعقلَ فیضان الاُخری من الاُولی.

وما قالوا من أنّ معنی المجعولیّه هو أن یجعل الجاعل الماهیّه بحیث ینتزع منها الوجود، فلیس بشی ء؛ لأنّ تلک الحیثیه [۱]إن کانت اعتباریّهً أیضاً[:همان طورکه وجود اعتباری بود]، فلا جدوی[:فائده ندارد] لها، [۲]وإن کانت حقیقه من شأنها أن تفیض عن الجاعل، فلا نعنی بحقیقه الوجود سوی ذلک[:حیثیت]؛ لأنّ[:تعلیل برای لانعنی...] الّتی تقول[نقول ن ق] بها لیس فرداً ذاتیّاً للوجود المصدریّ، بل فرد عَرضیّ له[:وجود مصدری] بکون الوجود المصدریّ وجهاً من وجوهه، وهی[:حقیقت وجود] متصوَّره لنا بهذا الوجه، لا بکنه حقیقتها.

ص: ۱۰۲

داعی وانگیزه های مذهب دوم ۹۵/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: داعی وانگیزه های مذهب دوم

بحث درمذاهب اصالت ویا اعتباریت وجود یا ماهیت داشتیم. از چهارمذهب بیان شده مذهب اول که اصالت وجود واعتباریت ماهیت باشد حق وسایر مذاهب باطل اند. دلیل یا دلایل بطلان سه مذهب بیان شد. حال می پردازیم به داعی وانگیزه مذهب دوم که قائل به اصالت ماهیت واعتباریت وجود اند.

سوال: چرا متأخرین قائل به اصالت ماهیت واعتباریت وجود شدند؟

جواب: ریشه ی این اعتقاد خلط بین ذهن وخارج است، متأخرین اولا دیدند که درمواجه با جهان خارج اول ماهیت به ذهن می آید ولذا گمان کردند که ماهیت اصل است، وثانیاً ملاحظه کردند که درذهن وجود غیر از ماهیت وزائد برماهیت است وبه همین جهت گمان کردند که درخارج هم باید غیر ازماهیت وزائد برماهیت باشد، با این فرض چنانچه وجود تحقق داشته باشد لازم می آید که یک شی دوشی باشد واین بالوجدان باطل است. وحال آنکه هر دوگمان متأخرین باطل است.

بطلان گمان اول:

اولاً آنچه که اول به ذهن می آید وجود است، ما اول می فهمیم که چیزی درخارج هست بعد می فهمیم که چه چیزی درخارج هست؛ ثانیا، ملاک اصالت اول به ذهن آمدن نیست؛ یعنی بین اول به دهن آمدن وتحقق بالذات داشتن ملازمه وجود ندارد، تا آنچه که اول به ذهن می آید اصیل باشد، مثلا خداوند تعالی اصلا به ذهن نمی آید ولی اصیل ترین اشیا ست، ویا درمواجه با اجسام اول رنک، بو و... شان به ذهن می آید وحال آنکه عوارض فرع برجواهر است.

بطلان گمان دوم: درست است که ماهیت ووجود درذهن غیر هم اند، اما درخارج متحد اند، غیر هم نیستند، تا برای فرار از محذور بگوییم وجود اعتباری است، ومفهوم وجود از ماهیت منتسب به جاعل انتزاع می شود.

ص: ۱۰۳

به بیان دیگر فرق است بین متحد بودن وجود با ماهیت درخارج وتحقق نداشتن جز ماهیت درخارج، ما معتقد ایم که ماهیت ووجود درخارج متحداند واشراقیون می گویند درخارج فقط ماهیت وجود دارد.

نتیجه: از بطلان سه مذهب روشن شد که قول اول حق است، به این معنا که صادر بالذات از علت وجود وصادر بالتبع ماهیت است، با این بیان که از علت وجود معلول صادر می شود وبا این صدور تنزل می کند به درجه خاصی از وجود، وهمین درجه هویت معلول وتمایز آن از علت است. پس هردرجه ی از وجود که با صدور ازعلت حاصل می شد هویت آن وجود وتمایز آن از علت است، وبه آن ماهیت گفته می شود. پس از جاعل وعلت یک امر افاضه می شود وعقل آنرا تحلیل می کند به

اصل وجود ودرجه ی خاصی ازوجود یا به وجود وماهیت ویا به کون وکائن.

متن: والّـذی لأجله فرّوا[:متاخرین] من کون الوجود ذا فرد حقیقیّ هو توهّمُ قیامه علی ذلک التقدیر[:وجود ذا فرد...] بالماهیّه[:متعلق قیام] بحسب الخارج قیامَ العرض بالموضوع، واستحالته[:قیام] ظاهره علی ما سبق. فأمّا إذا قلنا بکونه عینَ[:متحد] الماهیه فی الخارج و زیادته[:وجود] علیها[:ماهیت] فی العقل، فلا مجال لتوهم الاستحاله.

و فرق بین قولنا: الوجود عین[:متحد] الماهیه فی الخارج، و بین قولنا: لیس فی الخارج إلّا الماهیّه فلیتدّبر.

و الأوّل: هو ما نقوله.

و الثّانی: ما هو یقوله الإشراقیون.

فالحقّ الحقیق بالتصدیق [۱]هو أن الفائض عن العلّه و الصادر عنها بالذات[:درمقابل بالعرض] إنّما هو وجود المعلول، فإذا فاض الوجود من العلّه و ما بینها[:علت] بالعدد[:درمقابل حقیقت]، یلزم أن یکون له هویّه امتاز بها[:هویت] عن العلّه و هذه الهویّه اللّازمه[:لازم وجود است] هو المراد من الماهیّه، فهذا الفائض من الجاعل أمر واحد فی الخارج یحلّله العقل إلی أمرین:

اصالت وجود ۹۵/۰۷/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اصالت وجود

بحث دراصالت واعتباریت وجود وماهیت داشتیم وبیان کردیم که وجود اصل وماهیت اعتباری است، به این معنا که از علت یک امر صادر می شود وعقل آنرا تحلیل می کند به دوامر:

۱. به یکی از آن دو امر وجود یا کون گفته می شود

۲. به دیگری ماهیت ویا کائن به کون گفته می شود.

پس درخارج یک چیز موجود است، که تحیل می شود به کون یا وجود وکائن یا ماهیت، وبا بیان که داشتیم روشن شد که: اولاً، کون یا وجود تحقق بالذات وکائن یا ماهیت تحقق بالعرض دارد؛ یعنی وجود یا کون ذات وحقیقت شی موجود است وکائن وماهیت از عوارض آن به شمار می آید. این به لحاظ تحلیل شی است درخارج. حال اگر همان امر موجود را درذهن بیاریم وتحلیل کنیم کائن یا ماهیت را موضوع قرار می دهیم وکون یا وجود را برآن حمل می کنیم پس درذهن کائن یا ماهیت ذات است وکون یا وجود عارض برذات. درهرصورت هم وجود درخارج موجود است وهم ماهیت، اولی بالذات وبالحقیقت ودومی بالتبع وبالاعتبار. پس لفظ وجود مشترک لفظی است بین کون که وجود حقیقی دارد وکائن که وجود اعتباری دارد.

ثانیاً، تشکیک درواقع وحقیقت وجود است، نه درمفهوم وجود؛ چرا که مفهوم وجود برتمام وجودات صدق مساوی دارد، نه اینکه مثلاـ بروجود باری تعالی صادق ترباشد وبروجود ممکن صدق کمتری داشته باشد ویا بروجود عقل صدق شدید وبروجود مادی صدق ضعیف داشته باشد.

متن: أحداهما: ما يعبَّر عنه بالكون، وهو المراد من حقيقه الوجود.

و ثانيهما: الكائن بهذا الكون، وهو المراد من الماهيّه. فالمعبَّر عنه بمنزله ذات الشی ء الموجود؛ فإنّ الوجود بهذا المعنى[:به معنای کون] يرادف الذات، والمعبَّر به[:کائن] من عوارضه، ولفظ الوجود اسم مشترک بين هذين المعنيين. [۲]وما تواطئوا عليه ــ من كون الوجود مقولاًـ بالتشكيك ــ هو الوجود بهذا المعنى لا الوجود الانتزاعیّ؛ إذ لا معنى لكون الكون المصدریّ قابلا للتشكيك، بل هو فی الكلّ على السواء كما لاـ يخلو فی على الخبير، فليكتف هاهنا بهذا القدر البيان، ومن أراد الاستقصاء فليراجع ما حقّقناه فی تضاعيف مباحث الوجود، و فی نيتنا أن نأتی برساله مفرده لتمام التحقيق فيه[:اصالت وجود یا ماهیت] بحيث يرتفع منه جميع الأوهام و الشكوک، إن شاءالله.

ص: ۱۰۵

تشکیک درو‌جود ۹۵/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تشکیک دروجود

بحث علم قبل از ایجاد حق تعالی به ماعدا داشتیم. مذهب مشاء ومذاهب دیگر درمساله بیان شد، درتکمیل عرشی لاهیجی می خواهد مساله را با مبنای اصالت وتشکیک جود بیان کند، اصالت وجود بیان شد، حال می پردازیم به بیان تشکیک دروجود.

مقدمه دوم: بدیهی است که وجود علت اشد است از وجود معلول، چرا که وجود معلول صادر ومفاض از وجود علت است.

معنای شدت: شدید بودن شی به این معنا ست که از آن چند برابر شـی دیگر به دست می آید. پس شی اول شدید وشی دوم ضعیف است؛ چرا که گویا شی اول چند برابر شی دوم را دارد.

وجود علت به دلیـل شـدت وجود معلول را دارد همراه اضـافه. پس علت العلـل گویـا شامـل جمیع معلولاـت وهمه ی معلولات است به نحو وحـدت ولَفْ، ومعلولاـت صـادر از علت همـان علت انـد به نحو کثرت وانفصـال، بـدون آنکه از علت چیزی کم شود؛ چرا که معلولاـت جزء علت نیستند که با جـدا شـدن از علت چیزی کم شود، بلکه اثر وتنزل وضـعیف شـده ی علت اند وعلت اصل وسنخ وکمالات معلول را دارد نه نقائص آنرا.

بـه بیـان دیگر علـت معلـول اسـت به این معنـا که حقیقت معلـول دارد ومعلولاـت علت انـد یعنی تنزل علت انـد. پس بین علت ومعلول است این همانی است به معنای که بیان شد.

دلیل این همانی علت ومعلول: فرق است بین افاضه ی شـی وتقسیم خارجی آن، درتقسیم از مقسم چیزی جدا می شود ومقسم نـاقص می شود، اما درافاضه چنین نیست، مفیض با افاضه ی مفاض تکثیر می شود ولی ناقص نمی شود بلکه به حال خود باقی است. پس می شود بگوییم معالیل همان علت اند به نحو کثرت وعلت همان معالیل است به نحو وحدت.

ص: ۱۰۶

متن: إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ وجودالعلّه أشدُّ لا محاله[:بالضروره] من الوجود المعلول.

و المراد من الشـدّه هو كونُ الشـی ء بحيث ينتزع[:به دست می آيد] منه أمثال[:چند برابر] شـی ء آخرَ، فيكون الشـی ء الأوّل هو الشديد، والثّانی هو الضـعيف، فالأشدّ ما كأنّه يشـتمل على عدّه أمثال الأضعف، فالوجودُ العلّه ــ لكونه أشدَّ من الوجود المعلول ــ يكون مشـتملاً على الوجود المعلول مع زيـاده، فـالعلّه ــ الّتی هی مبـدأ للعلـل كلِّهـا و ينتهی إليهـا جميع المعلولاـت ــ كـأنّها تشـتمل على المعلولات كلّها، فهی المعلولات كلّها بعنوان الوحـده[:يا لَفْ]، و إذا صـدرت عنها المعلولات و تباينت[:جـدا شـد] و[:عطف تفسيرتباينت] تمايزت بعضـها عن بعض، كانت جميعها هی العلّه بعنوان الكثره من دون أن ينقص من العلّه شـی ء؛ إذ المعلول ليس جزءاً من العلّه و بعضاً منها حقيقهً، بل إنّما هو أثر منها[:علت]، و ظل لها، و ما من المعلول فی العلّه إنّما هو أصله و

سخنه؛ إذ فرق بین أن یفیض من شـی ء شـی ء و بین أن یقسَّم شـی ء إلی شـی ء، و مفادُ العلّیه و التأثیر إنّما هو الأوّل[:افاضه] لا الثّانی[:انقسام].

علم اجمالی وتفصیلی حق تعالی ۹۵/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم اجمالی وتفصیلی حق تعالی

بحث درعلم قبـل از ایجـاد واجب تعـالی به ماعـدا داشتیم. مشـاء معتقـد انـد که واجب تعالی قبل از ایجاد علم اجمالی به جمیع موجودات دارد درمرتبه ی ذات وعلم تفصـیلی دارد بیرون از ذات ولازم ذات که عبارت باشند از صورمرتسم درذات. لاهیجی درتکمیل عرشی می خواهد همین مطلب را با مبنای اصالت وجود وتشکیک دروجود تبیین کند.

بیـان شـد که اولاـ وجود اصـیل است وبنابراین علت وجود معلول را جعل می کنـد بالـذات وماهیت آنرا بالتبع، وثانیا تشـکیک درواقع وجـود است نه درمفهـوم وجود واز آنجـای که علت وجود معلول را افـاضه می کنـد وجود علت شدیـد ووجود معلول ضعیف است، به این معنـا که علت گویـا شامـل چنـد برابر معلول است وعلت العلـل گویـا شامـل جیمع معلولاـت است به نحو وحدت ومعلولات همان علت اند به نحو کثرت؛ چرا که معلولات اجزای علت نیستند بلکه اثر وظل علت اند.

ص: ۱۰۷

نـتیجه: واجب مشـتمل است بر جمیـع ذوات موجـودات، نه برماهیـات آنهـا، پس علم حـق تعـالی به ذاتش علم به جیمـع ذوات موجـودات است اجمالاـ وبعبـارت دیگر علم حق تعـالی علم بسـیط به جمیع موجودات است وبه دلیـل اینکه وجود حق تعـالی مجرد محض است وهرمجردی تام وجود عقلی دارد حق تعالی عقل بسیط است وعاقل ذوات جمیع اشیا.

نکته(۱): موجود به لحـاظ کمـال ونقص تقسیم می شود به نـاقص مثل تمام موجودات مادی، تام مثل موجودات عقلی که ذاتا وفعلا مجرد اند وفوق تام مثل حق تعالی که علاوه بر تجرد واجب است ونیاز به علت ندارد.

نکته(۲): حق تعـالی عقـل اصـطلاحی نیست، ولی حکما به دلیل تجرد تام واجب تعالی به آن اطلاق عقل می کننـد. پس باری تعالی به دلیل تجرد عقل است، اما هر مجرد عقلی واجب نیست.

به بیـان دیگر عقـل دو اطلاـق دارد؛ یکی موجـودی که تجرد تـام دارد ولومـاهیت عقلی نداشـته باشـد، ودیگری موجودی که ماهیت عقلی دارد. حق تعالی عقل است به معنای اول.

روشن شد که علم عین ذات الهی علم اجمالی است به جمیع اشیا، اما علم الهی محدود به علم درمقام ذات نیست بلکه مراحلی بیرون از ذات هـم دارد، یکی از مراتب علم الهی کتـاب مـبین است که تمـام آنچه درآسـمان وزمین انـد درآن مکتـوب اسـت حقیقتا، ولوبه اندازه ی مثقال از ذرّه ویا کوچک تر وبزرک تر از آن باشد.

دودلیل برای وجود علم تفصیلی حق تعالی:

دلیل اول: علم حق تعالی درمقام ذات مجمل است، به این معنا که همه ی موجودات را نشان می دهد، بدون تمیز؛ چرا که ذات حق تعالی بسیط است وهیچ تمیز وتکثری درآن نیست وعلم الهی به اشیا درمقام ذات عین ذات او است ولذا تمیزی درعلم نیست، ولی عقل ما اشیا خارجی یا امثال را متمیز درک می کند، وغیر متمیز نمی تواند منشأ متمیزشود. نبابراین برای ایجاد صدور اشیا خارجی با نظام شان باید علم مجمل الهی مفصل شود تا سبب نظام خارجی شود. به همین دلیل مشاء معتقد اند به صورت مرتسم درذات، که لازمه ی ذات وبیرون از ذات اند.

ص: ۱۰۸

دلیل دوم: بیان شد که ماهیات لازم وجودت اند ومرتبه آنها را تعیین می کنند وبنابراین مجعول بالتبع اند ودرنتیجه باید به نحوی معلوم جاعل باشند، اما ماهیات نه درخارج از وجودات متمایز اند ونه درعلم اجمالی یا عقل بسیط؛ چرا که درعقل بسیط هیچ تمایزی نیست، نه وجود از وجود متمایز است ونه وجود از ماهیت، بله درعقل ما که حاکی از واقع است ماهیت از وجود تفکیک می شود واز آنجای که رابطه علیت یک رابطه ی واقعی ودرعین حال عقلی است جاعل باید عالم باشد به ماهیاتی که لوازم وجودات مجعول اند. نبابراین علاوه برعلم بسیط اجمالی که عین ذات الهی است باید مرتبه عقلی تفصیلی که محل صورماهیات است برای واجب تعالی باشد.

فارابی از علم اجمالی الهی به کل موجودات تعبیر می کند به کل اول و از علم تفصلی الهی به کل موجودات به کل ثانی.

متن: فالوجود الواجبیّ مشتمل علی جمیع وجودات الممکنات الّتی هی عباره عن ذواتها، لا- أقول عن[:عطف برعن ذواتها] ماهیّاتها؛ إذ فرق بین الذات و الماهیه علی ما عرفت[:ص۲۵۶، س۱۳]، فعلمه تعالی بذاته عین العلم بجمیع ذوات الأشیاء. و هذا هو المراد من کون ذاته تعالی علماً إجمالیّاً بالأشیاء و[:عطف مرادف برمرادف]عقلاً بسیطاً لها علی معنی ما حصّلناه من کلام الشیخ کما مرّ.

فظهر أنّه «لا یَعزُبُ عَنْهُ[:لایخفی عنه]» عن هذا العلم الّذی هو عین ذاته تعالی «مِثْقَالُ ذَرَّهٍ فی السماوات ولَا فی الأرْضِ و لَا أصْغَرُ مِنْ ذَلِکَ و لَا أکْبَرُ إلّا فی کِتَابٍ مُبِینٍ» بلا- تکلّف و تجوّز[:قید لا-یعزب عنه]، لکن لمّا لم یمکن التمیّز بین أمثال الضعیف الّتی[:صفت امثال] یشتمل علیها الشدید فی الخارج[:متعلق تمیّز]؛ لکونها[:امثال] متّحدهً بحسبه، بل هی[:امثال] ــ من حیث هی متمیّزه ــ إنّما هی[:امثال] فی العقل[:یعنی وقتی که ما امثال را بعد از تنزل شان تعقل می کنیم از هم متمیزاند]، لم یکف هذا العلم[:علم اجمالی] فی صدور النظام من حیث هو نظام؛ لاستدعائه[:صدورنظام] التفصیل کما عرفت[:ص۱۹۳].

ص: ۱۰۹

و أیضاً و إن کان هذا العلم[:علم اجمالی] علماً بالماهیّات أیضاً[:همان طورکه علم به وجودات وامثال است] من وجه[:ازطریق وجود] لکن لما لیس علماً بها[:ماهیات] من حیث هی مهیّات؛ حیث لم یتمیّز الماهیّه عن الوجود بحسب الخارج، بل إنّما یتمیّز[:ماهیات] عنه[:وجود] فی العقل فقط، وفی العقل البسیط لا یکون تمیّز أصلاً، [بیان اصلا:]لا بین وجود و وجود و لا بین وجود و ماهیه، فبالاضطرار لزم القول بالعقل التفصیلیّ المحقّق بحصول صور المهیّات فی العاقل متمیّزه بعضها[:امثال، صور] عن بعض، و عن الوجود فی[:متعلق لزم] علمه تعالی بالأشیاء.

و هذان العلمان هما المشار إلیهما بالکلّ الأوّل[:علم اجمالی که به کل موجودات است] و الکلّ الثّانی[:علم تفصیلی که به کل موجودات است] فی کلام الفارابی فی "الفصوص" علی ما نقلناه.

جمع بین حرف بوعلی وصدرا ۹۵/۰۸/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:جمع بین حرف بوعلی وصدرا

بحث درعلم الهی به ماعد داشتیم بیان شد که باری تعالی درمرتبه ی ذات علم اجمالی حضوری به جمیع موجودات ودرمرتبه بعد از ذات علم تفصیلی حصولی.

تذکر: علم حصولی دوگونه است، یکی معنای مشهور علم حصولی که حصولی به معنای انفعالی است، ودیگری حصولی به معنای فعلی. علم حق تعالی حصولی به معنای فعلی است نه حصولی به معنای انفعالی.

تمام اشکالات که برصورمرتسم می گیرند ناشی ازخلط بین دو معنای حصولی است، اگر صورمرتسم حصولی به معنای به مشهور باشد اشکالات وارد ولی برحصولی به معنای دوم وارد نیست.

نتیجه: اگر مراد از علم حصولی معنای مشهور حصولی باشد علم تفصیلی واجب تعالی نه حصولی است ونه حضوری وچنانچه مراد از حصولی حصولی به معنای فعلی باشد علم تفصیلی الهی حصولی است.

ص: ۱۱۰

تدقیق الهامی: دراین تدقیق لاهیجی بین نظرابن سینا وصدرا جمع می کند ومی گوید علم عنایی همان علم اجمالی درعین کشف تفصیلی است.

ممکن است دقیق فکر کنیم وبگوییم: مشاء به دودلیل قائل اند به صورمرتسم، اولا برای تبیین علم تفصیلی الهی به ماعدا وثانیا برای فعلی بودن آن علم، اما هیچ یک ازعلم تفصیلی وعنایت اقتضا ندارند که صوری درذات الهی مرتسم باشد، بلکه کافی است که ذات به گونه ی باشد که هرگاه عقل به آن نگاه کند صور مرتسم بفهمد. پس حقیقتا درذات الهی صوری مرتسم نیست، بله ذات الهی مشتمل برجمیع موجودات است، وقتی که عقل این اشتمال را درنظرمی گیرد وتفصیل می دهد به صورت

صور مرتسمی می فهمد که هرکدام حاکی از یک موجود اند. واز این تعبیر می کند به حصول صورمرتسم درذات، وحال آنکه درذات جزآن حیث اشتمال چیزی دیگری نیست.

به بیان دیگر ذات الهی بسیط است ومشتمل برجمیع موجودات، به معنای که بیان شد، ولذا علم اجمالی وعلم تفصیلی ویا علم اجمالی درعین کشف تفصیلی است به جمیع موجودات، به همین دلیل عقل ما وقتی که ذات الهی را ملاحظه ای می کند صور مرتسم می فهمد.

متن: و ینبغی أن یُعلم أنّ هذا الحصول[:حصول صورماهیات] لیس هو بالمعنی المشهور؛ فإنّ المتبادر من الحصول فی المشهور أن تکون الصور حاصلةً من الأشیاء فی العقل[:متعلق حاصله] وفیما نحن فیه الأشیاء حاصله من الصور فی الخارج، وجمیعُ المفاسد _ الّتی أوردوها[:مخالفین مشاء] علی القول بالعلم الحصولیّ فی الواجب _ مبتیّه علی الاشتباه بین هذین المعنین للحصول[:یعنی حصولی فعلی وحصول انفعالی]. فعلی هذا[:حصول به معنای انفعال باشد] لو قال قائل: إنّ علمه تعالی بالأشیاء لیس حصولیّاً کما أنّه لیس بحضوریّ، لکان صواباً من هذا الوجه.

ص: ۱۱۱

تدقيقٌ إلهاميّ

يمكن أنّ يـدقّق النظر و يقـال: إنّ حـديث الصور[:صورماهيـات] وحصولهـا فی ذاته تعـالی إنّما هو لتفهيم کون ذاته تعالی علماً بجميع الأشـياء تفصـيلاً، و[:عطـف برتفهيـم] تـبين معنی عنـايته[:علـم فعلی سازنـده اشـيا] بهـا فی صـدورها عنـه عـن علـم، و ذلك[:عنايت داشـتن وعلم تفصيلی] لا يستدعی حصول الصور حقيقةً فی ذاته تعالی متميزه بعضها عن بعض بل يکفی فيه[:علم تفصـيلی وعنايت داشتن] کون ذاته تعالی بحيث لو اعتبرها[:لحاظ کند اشيا را] العقل و فصّل[:جدا ومرزبندی کند] اشتملت هی عليـه بعنـوان[:متعلـق فصّـل] الکـثره مـن الموجـودات المعلـوله، لحصـل فی العقـل الصـورُ المتکـثّره المطـابقه لتلك الموجودات[:موجودات معلوله] حقيقةً[:قيـد حصّل] فعبّروا عن تلـك الحيثيه[:کون ذاته بحيث...] _ المستدعيه لحصول الصور فی العقل بالاعتبار المذکور_ بحصول[:متعلق عبّروا] الصور فی ذاته تعالی،

دومثال برای مدعا ۹۵/۰۸/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دومثال برای مدعا

بحث درعلم الهی قبـل از ايجـاد داشتيم. لاهيجی بيان کرد که بيان مشاء که قائل به صور مرتسم انـد به بيان صـدرا برمی گيرد، که علم اجمـالی را عين کشف تفصـيلی می دانـد، ولی عقـل از اين اجمـال درعين تفصـيل که لازم اشـتمال ذات الهی برجميع موجودات است صورمرتسم می فهمد، چنانکه درجای ديگرهم اين گونه می فهمد.

مثال(۱): ماهيـات بسيط مثـل عقول وعوارض مـادی جنس وفصـل نـدارد، ولی عقل ما با ملاحظه وتحليل آنها جنس وفصل به دست می آورد، به اين نحو که وقتی عرضـی از عوارض مـادی را درنظر می گيرد می بينـد که با ساير عوارض درعرض بودن مشترک است، ولی بـا آنها يک فرقی دارد از اشتراک آنها تعبير می کنـد به جنس واز افتراق شان تعبير می کنـد به فصل؛ مثلا سـواد بـا کيفيـات بصری ديگر درکيـف بـودن مشـترک است ولی سواد قـابض بصـر است، نه کيفيـات بصـری ديگر، عقـل از اشتراک کيفيات بصری تعبيرمی کند به جنس واز قابض بصر بودن تعبير می کند به فصل، ومی گويد سواد جنس وفصل دارد، وحال آنکه سواد درخارج بسيط است.

ص: ۱۱۲

مثال(۲): ماهيات جوهری وعرضـی عوارضـی مثل کثرت، وحدت، امکان و... دارد، که با تحليلات عقل به دست می آيد، مثلا عقل حالت تساوی ماهيت نسبت به وجود وعـدم را درنظرمی کند واز آن تعبير به امکان می کند. پس ماهيات درعين بساطت خارجی اوصافی دارد که با اعتبار عقل به دست می آيد.

خلاصه: همين که ذات الهی به حيثی است که عقل با ملاحظه ی آن صورمی فهمد همين کافی است برای صدور اشياء از علم باری تعالی.

دودلیلی که مشاء برای علم تفصیلی الهی بیان کردند اقتضای بشتر از حیثیت ذات که القاء صور درذهن می کند ندارد؛ یعنی:

اولاً، علم عنایی یا صدور نظام از باری تعالی اقتضای بشتراز حیث مذکور درذات الهی ندارد.

متن: کما هو شائع فی الاعتباریّات[:اموری که با عتبارعقل به دست می آید] فإنّهم یقولون: إنّ الماهیّه البسیطه[:بسیط خارجی] مرکّبه من الأجزاء العقلیّه، ومعنی الترکیب هو حصول الأجزاء فی المرکّب، و لیس فی الأجزاء العقلیّه _ کالجنس و الفصل _ حصول حقیقهً فی الماهیّه البسیطه، بل حصولهما[:جنس وفصل] فی الحقیقه إنّما هو فی العقل، لکن لمّا کان ذلک الحصول فی العقل[:متعلق حصول] بسبب[:خبرکان] ملاحظته إیّاها من جهتین فیها[:متعلق ثابت مقدر] هما[:دوجهت]: جهه ما به الاشتراک و ما به الامتیاز، جعلوا[:جواب لمّا] حصولَهما فی العقل حصولاً فی الماهیّه و اعتبروها[:ماهیت بسیط] مرکّبهً منهما فی العقل و کذا[:مثل اعبتاریات ذاتیه است] الحال فی الاعتباریات العرضیه للماهیّات.

وکون[:مبتدا] ذاته[:اسم کون] تعالی العالم بذاتها بالحیثیه[:خبرکون] المذکوره[:حیثیت که می تواند درذهن ما القاء صورکند] کافٍ[:خبرمبتدا] فی صدور الأشیاء عنه تعالی عن علم.

و استدعاءُ[:مبتدا] صدور[:فاعل استدعا] النظام شیئاً[:مفعول] أزیدَ من الحیثیه المذکوره[:ذات بحیثی باشد که عقل بتواند صوربفهمد] ممنوع[:خبر].

ص: ۱۱۳

شاهد برتدقیق الهامی ۹۵/۰۸/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شاهد برتدقیق الهامی

بحث درعلم قبل از ایجاد الهی به ماعدا داشتیم، لاهیجی با تدقیق نظر بیان مشاء را که قائل به صورمرتسم اند برگرداند به بیان صدرا که می گوید علم درمقام ذات علم اجمالی درعین کشف تفصیلی به اشیاست.

با این بیان دو دلیلی که مشاء برای علم تفصیلی الهی بیان کردند درحقیقت معنایش این است که ذات الهی به حیثی باشد که با ملاحظه ی ذات الهی صور اشیا درعقل القا شود. نبابراین:

اولاً، علم عنایی یا صدور نظام از باری تعالی اقتضای بشتراز حیث مذکور درذات الهی ندارد.

ثانیاً، علم تفصیلی الهی به ماهیات ووجود اشیاء اقتضای بشتر از این ندارد که عقل با ملاحظه اشیاء ماهیت ووجود بفهمد.

با تدقیق روشن شد که علم الهی به ذاتش علم اجمالی درعین کشف تفصیلی به اشیاء است. معنای کلام ابن رشد همین بیان است وقتی که می گوید: « ذات الهی تعقل نظام است».

شاهد برتدقیق الهامی: غزالی درتهافت الفلاسفه می گوید از میان فلاسفه فقط ابن سینا قائل است که ذات حق تعالی علم تفصیلی به جمیع اشیاء است، نه اینکه صوری در ذات الهی مرتسم باشد.

ابن رشد هم نقل غزالی را تأیید می کند ومی گوید همه فلاسفه موافق ابن سینا ست دراین مطلب.

نقل غزالی وتایید ابن رشد همه گویایی این است که ابن سینا قائل به صور مرتسم نبوده است، بلکه ذات را کافی می دانسته درعلم به جیمع اشیاء، هرچند درکتاب هایش صحبت از صورمرتسم می کند.

باتدقیق الهامی وشواهدی که از کلام دیگران برآن آوردیم معنای کلام شیخ درمواضع مختلف روشن می شود:

ص: ۱۱۴

کلام اول شیخ: شیخ درمواضع مختلف بیان کرده است که اتصاف حق تعالی به صورعلمیه از حیث صدور صورعلمیه از اوست نه از حیث حصول صورعلمیه دراو.

کلام دوم شیخ: صورعلمیه حاصل اند از ذات باری تعالی نه از غیر ذات.

کلمات دیگری هم از شیخ با همین مضمون وجود دارد، مراد از همه ی کلمات حصول فعلی است نه حصول انفعالی که مشهور است. بعبارت دیگر معنای کلمات مذکور این است که علم حق تعالی عین ذات اوست وفعلی، نه صور حاصل درذات

که معنای مشهورحصولی است.

متن: وکـذا[:یعنی ممنوعٌ] استـدعاءُ علمه تعالی بالماهیّات _ من حیث هی ماهیّات _ ذلک[:شـی ازید...]؛ فإنّ کونه تعالی عالماً بشی ء[:ماهیت موجود] من شأنه أن یحلّله العقل إلی ماهیّه و وجود_ کافٍ علمه تعالی بالماهیّه و الوجود معاً، فلیُتفطّن.

و بهذا[:علم تفصـیلی عین علم اجمالی باشد، نه ارتسام صور] یمکن أن یوجّه ما مرّ فی کلام ابن رشید: «من أنّ ذاته تعالی لیس شیئاً أزیدَ من تعقّل النظام[:یعنی خود ذات الهی تعقل نظام است]» فلیتدبر.

و ممّا یؤید هذا التدقیق[:تدقیق الهامی] أنّ الغزالیّ فی "التهافت" نقل مذهب الشـیخ علی أنّه قائل بکون ذاته تعالی علماً تفصیلیّاً بجمیع الأشـیاء و أنّه متفرّد من بین الفلاسـفه بـذلک[:به این قول]، ولـم ینسب إلیه[:شـیخ] القول بحصول الصور فی ذاته تعـالی. وصدّقه ابن رشد فی ذلک النقل إلّا أنّه[:ابن رشد] جعله[:شـیخ] موافقاً للفلاسـفه فی ذلک[:ذات حق تعالی علم تفصیلی است به جیمع اشـیا] علی ما مرّ. فلولا أنّ مراد الشـیخ هو ما ذکرنا، لما صـحّ ذلک النقل و تصـدیقه فیه مع کون کتبه[:ابن سـینا] و رسائله محتویه[مشحونه ن خ] بحدیث الصور علی ما عرفت.

ص: ۱۱۵

و علی هذا[:تدقیق که ماداشتیم وشواهدی که درکلام دیگران است] یکون ما مرّ غیرَ مرّه فی کلام الشیخ من «أنّ اتّصافه تعالی بتلك الصور إنّما هو من حیث هی صادره عنه تعالی لا من حیث هی حاصله فیه[:حق تعالی]» أو «أنّها[:صور] حاصله من ذاته لا من غیره» و أمثال ذلك إشارةً[:خبریکون] إلی أنّ المراد من الحصول لیس هو المعنی المشهور المتبادر، بل هو معنی آخر، فلیتأمّل جدّاً.

علم قبل از ایجاد الهی به جزئیات ۹۵/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:علم قبل از ایجاد الهی به جزئیات

بحث درعلم قبل از ایجاد باری تعالی داشتیم وبیان کردیم که علم الهی به ذاتش عین علم اجمالی درعین کشف تفصیلی به ماعدا ست.

سوال: آنچه که درباب علم قبل از ایجاد بیان شد درعلم به طبایع مرسله وجزئیات مجرده مشکلی ندارد، اما جزئیات مادی که دائماً درحال دگر گونی وتغییر اند چگونه علم به آنها عین ذات الهی است؟

به بیان دیگر موجودات سه قسم اند:

۱. کلیات وطبایع مرسله؛

۲. جزئیات مجرد؛

۳. جزئیات مادی.

واز این سه قسم دوقسم اول ثابت اند وعلم به آنها می تواند عین ذات الهی باشد، اما قسم سوم درحال دگر گونی است وعلم به آنها نمی تواند عین ذات الهی باشد؛ چرا که موجب تغیر درذات الهی می شود. پس علم به این دسته چگونه است؟

جواب: جزئیات مادی متغیر اند، چه مبدع باشند مثل افلاک وعناصر بسیط وچه حادث مثل عناصر مرکب، اما علم به آنها گاهی ثابت است وگاهی متغیر.

علم به جزئیات وقتی که از طریق اسباب باشد ثابت وتعقلی است ولو معلوم تغییر کند، مثل منجم که ازطریق اسباب می داند دقیقا درکدام ماه، درکدام روز ودرچه ساعتی خسوف وکسوف رخ می دهد. اما وقتی که علم به خود جزئیات مادی باشد علم متغیر وحسی است واز طریق حواس پنج گانه به دست می آید.

ص: ۱۱۶

متن: هـذا[:آنچه که درباب علم گفتیم] هو الکلام فی العلم بالکلیّات و[:عطف تفسیر] الطبائع المرسله و الجزئیّات المجرده، وهذا العلم ثابت دائماً غیر متغیّر أصلاً کالمعلوم، وأمّا العلم بالجزئیّات المادّیه المبدعه والحادثه المتغیّره،[۱]فقد یکون أیضاً[:مثل علم به کلیات وجزئیات مجرده] دائماً غیر متغیّر أصلاً و إن تغیّر المعلوم و ذلک[:این علم متغیر] إذا کـان العلم بهـا[:جزئیات مادیه] حاصلًا من أسبابها و عللها المتأدّیه إلیها، فیکون[:علم ازطریق اسباب] تعقّلًا غیرَ محتاج إلی آله، [۲]و قد یکون[:علم به جزئیات مادیه] متغیّراً فیکون حادثاً بعد ما لم یکن و زائلاً بعد ما کان، وذلک[:این علم متغیر] إذا کان العلم بها[:جزئیات مادیه] حاصلاً من وجوداتها، فیکون إحساسا و محتاجاً إلی آلهٍ.

علم الهی به معدومات ممکن ۹۵/۰۸/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: علم الهی به معدومات ممکن

بحث درعلم الهی به جزئیات داشتیم وبیان شد که علم به جزئیات دوگونه است، گاهی از طریق اسباب موجودات مادی علم حاصل می شود وگاهی علم به خود موجودات مادی تعلق می گیرد. علم از طریق اسباب ثابت وتعقلی است وعلم به خود مادیات متغیر وحسی است.

علم قبل از ایجاد باری تعالی فعلی است وسازنده ی جهان خارج، روشن است که متعلق چنین علمی نمی تواند خود موجودات مادی باشد که وجود ندارند، بلکه متعلق آن اسبابی است که منجر می شود به وجود موجودات مادی می شود، وسرسلسله ی اسباب خود ذات الهی است که سازنده ی جهان خارج است. پس باری تعالی از طریق ذات خود به جمیع موجودات واز جمله موجودات جزئی مادی علم تعقلی دارد که تغییر نمی کند ولو معلوم تغییر کند. پس حق تعالی به هرموجودی علم دارد، هم قبل از وجود آن، هم بعد از وجود وهم حین وجود آن.

ص: ۱۱۷

سوال: آیا حق تعالی به معدومات ممکن هم علم دارد یا خیر؟

جواب: حق تعالی همان گونه که به وجود موجودات ممکن علم دارد از طریق اسباب که منجر می شود به آن موجود، به عدم ممکنات معدوم هم علم دارد از طریق اسباب که برآنها تقدم دارد. واین علم توقف ندارد به حضور آن وزمان که خاص موجود است ویا آن وزمانی که مختص به معدوم است.

به بیان دیگر ممکنات وقتی موجود می شوند که مجموعه ی اسبابی که برای وجود شان نیاز است جمع باشند وچنانچه یکی از آن اسباب معدوم باشد ممکن معدوم خواهد بود وحق تعالی می داند که اسباب وجود کاملا جمع نشده اند ولذا ممکن موجود نمی شود، بلکه معدوم است. پس حق تعالی از طریق عدم اسبابِ وجود به عدم ممکنات هم علم دارد.

بیان شیخ درالهیات شفا: حق تعالی به ذاتش علم دارد وذات الهی مبدأ وجود کل موجودات است واز آنجای که علم به علت

مستلزم علم به است پس حق تعالی به کل موجودات علم دارد، منتها موجودات دو دسته انـد یا تام اند مثل مجردات عقلی که ثـابت انـد ویـا نـاقص مثـل موجود مـادی که کائن وفاسـد انـد. موجودات تام خودشان متعلق علم الهی است وموجودات کائن وفاسد اولا وبالذات انواع شان معلوم است وثانیا وبالتبع اشخاص شان، والا لازم می آید تغییر درعلم الهی که جایز نیست.

متن: و علم البـاری تعالی بالأشـیاء لمّا لم یجز أن یکون حاصـلاً له[:باری تعالی] من وجودات الأشـیاء _ لما عرفت[شـناختی که علـم خداونـد تعـالی فعلی اسـت نـه انفعـالی] _ وجـب أن یکـون علمـه بالجزئیّات حاصـلاً له[:بـاری تعـالی] من ذاته الّتی علّه للموجودات کلّها وتنتهی إلیها سلسـله العلل و الأسـباب، فیکون[:علم باری تعالی] تعقّلاً ویکون ثابتاً وغیرَ متغیّر أصـلاً و إن تغیّر المعلوم؛ فـإنّه تعـالی یعلم کلّاً[:هرموجودی ازجمله مادیـات را] فی وقته علمـاً ثابتـاً قبـل ذلک الوقت وفیه وبعـده، فیعلم وجوده بالأسباب المتأدّیه[:الهادیه ن خ] إلیه وعدمَه بالأسباب المتقدّمه له[:اسباب وجود که نبود شان سبب عدم است]، ولایتوقّف علمه بالوجودات إلی حضور الآن أوالزمان الّذی یختص الوجود به، ولا علمه بالعدم إلی حضور الآن أو الزمان الّذی یختص به العدم، فلا یدخل فی علمه تعالی ماضٍ و لا مستقبلٌ و لا حال.

ص: ۱۱۸

قال الشیخ فی "إلهیات الشفا": «ولأنّه مبدأ کلّ وجود فیعقل من ذاته ما هو[:ذات] مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التامّه[:مجردات عقلی] بأعیانها[: أی أشخاصها]، و[:عطف برللوجودات] الموجودات الکائنه الفاسده بأنواعها أوّلاً ویتوسط ذلک[:انواع] بأشخاصها.

بیان دیگر برای علم الهی به جزئیات ۹۵/۰۸/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع:بیان دیگر برای علم الهی به جزئیات

بحث درعلم الهی به جزئیات داشتیم وبیان کردیم که حق به جزئیات مادی از طریق اسباب شان علم دارد واسباب موجودات منتهی می شود به ذات الهی که مسبب الاسباب است ولذا حق تعالی از طریق ذات خودش به همه ی موجودات علم دارد. شاهدی براین مطلب از بیان شیخ درالهیات شفا آوردیم، شیخ مطلب را با بیان دیگر تفصیل می دهد.

به بیان دیگر موجودات کائن وفاسد سه حیث دارند، یکی اینکه متغیر اند، دیگری اینکه ماهیت دارند وسومی آنکه مقارن ماده وعوارض مادی اند. از سه حیث مذکور برخی به نحو درک کلی می شود نه شخص وجزئی، ودرک برخی دیگردرک شخص است، اما برای حق تعالی جایز نیست.

تفصیل مطلب:

۱. درک کائن وفاسد به لحاظ متغیر بودن: موجودات کائن وفاسد به لحاظ تغییر شان از آن حیث که متغیر اند دوگونه ممکن است تعقل شوند: یکی تعقل غیر زمانی، که کائن وفاسد را با عنوان کلی متغیر بودن تعقل کنیم، چنین تعقلی درک کائن وفاسد است به نحو کلی وقابل صدق برکثیرین، نه درک جزئی وشخص؛ ودیگری تعقل زمانی، که موجود کائن ومتغیر را مقید به زمان درک کنیم به این صورت که از هرلحظه ی موجود مادی یک صورت بگیریم مثلا از لحظه ی اول وجود زید یک صورت، از لحظه ی دوم آن صورت دیگر وهکذا. دراین تعقل باگرفتن صورت بعدی توجه به صورت قبلی ودرنتیجه خود صورت قبلی از بین می رود. تعقل نوع اول برای خداوند تعالی جایز است، اما علم به جزئی مادی وشخص نیست، وتعقل نوع دوم علم به جزئی وشخص است، ولی موجب تغیر درذات الهی می شود وبرای حق تعالی جایز نیست.

ص: ۱۱۹

۲. درک ماهیت کائن وفاسد: تعقل ماهیات موجودات کائن وفاسد بدون عوارض تعقلی است کلی، حق تعالی می شود چنین درکی از موجودات کائن وفاسد داشته باشد، ولی چنین درکی درک جزئی وشخص نیست.

۳. درک کائن وفاسد همراه ماده وعوارض مادی: باری تعالی می شود ماهیات موجودات کائن وفاسد را همراه ماده وعوارض کلی تعقل کند، ولی این هم درک جزئی وشخص نیست. ماهیات کائن وفاسد وقتی که همراه با ماده وعوارض جزئی درک شود امر جزئی درک شده است، ولی چنین درکی حسی است که نیاز به آلت وابزار دارد ودرشان حق تعالی نیست.

از بیان فوق روشن شد که موجودات کائن وفاسد به هیچ یک از سه حیث برای الهی قابل درک نیست. بنابراین باید علم الهی به اشخاص وجزئیات موجودات کائن وفاسد به نحو دیگری باشد که عبارت است ازعلم کلی به آنها، علمی که درعین کلی بودن از کوچک ترین تا بزرگترین موجودات را شامل است. پس « از خداوند تعالی هیچ چیزی مخفی نیست، حتی موجودات کوچک تر از ذره که درآسمان وزمین است» اما درک وتصور چنین علمی نیاز به لطف قریحه دارد.

متن: و من وجهٍ آخَرَ لا- یجوز أن یکون[:باری تعالی] عاقلاً لهذه المتغیّرات مع تغیّرها من حیث هی مغیّره عقلاً زمانیّاً مشخصّاً، بل علی نحوٍ آخَرَ منه[:نبیّنه ن خ]؛ فإنّه لا- یجوز أن یکون تارهً یعقل عقلاً زمانیّاً أنّها موجودهٌ غیرُ معدومه، و تارهً أنّها معدومهٌ غیرُ موجوده، فیکونَ[:حتی أن یکون] لکلّ واحدٍ من الأمرین صورهٌ عقلیّهٌ علی حده و لا واحدهٌ من الصورتین تبقی مع الثّانیه، فیکونَ[:حتی أن یکون] واجب الوجود متغیّر الذات.

ص: ۱۲۰

ثمّ الفاسدات[:متغیرات] إن عُقلت بالماهیّه المجرّده[و ظ] بما یتبعها[:ماهیت] ممّا[:عوارضی که تشخص ندارد] لا یتشخّص لم تعقل بما هی فاسده. و إن أُدرکت[:فاسدات] بما هی مقارنه لمادّه و عوارض مادّه و وقت و تشخیص و ترکیب لم تکن[:فاسدات] معقولهً، بل هی محسوسه أو متخیّله و نحن قد بیّنا فی کتب أُخری أنّ کلّ صوره لمحسوس[:صوره محسوسه] وکلَّ صوره خیالیّه، فإنّما تدرک من حیث هی محسوسه ومتخیّله بآله متجزّئه، وکما أنّ إثبات کثیر من الأفاعیل للواجب الوجود نقص له، کذلک إثبات کثیر من التعقّلات، بل الواجب الوجود إنّما یعقل کلّ شی ء علی نحو کلّی، ومع ذلک[:اشیا را به نحوکلّی درک می کند] فلا یعزب عنه شی ء شخصیّ «ولا یَعْزُبُ عنه مِثْقَالُ ذَرَّهٍ فِی السَّمَاوَاتِ وَ لا فِی لأرض» وهذا من العجائب الّتی یَحُوج تصوّرها إلی لطف قریحه[:طبیعت].

تفصیل علم الهی به جزئیا ۹۵/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفصیل علم الهی به جزئیا

بحث درعلم الهی به جزئیات مادی داشتیم وبیان کردیم که موجودات مادی سه حیث دارند ودرک موجود مادی به این سه حیث یا برای حق تعالی جایز است ولی درک جزئی مادی نیست ویا درک جزئی مادی است ولی درشان حق تعالی نیست. پس باید علم به موجودات جزئی مادی به نحو دیگری باشد، که حال به تفصیل آن می پردازیم.

بیان نحو دیگر علم: بیان نحو دیگر علم نیاز به چهار تا مقدمه دارد:

الف.کلی وجزئی سه اطلاق دارد: یکی کلی وجزئی منطقی است که مفهوم قابل صدق برکثرین کلی ومقابل آن وجزئی است، دیگری کلی به معنای ابهام داشتن است وجزئی به معنای تشخص داشتن، سومی کلی به معنای سعه وجودی وجزئی یعنی عدم سعه ی وجود است.

ص: ۱۲۱

ب. دربحث ما مراد از جزئی شخص است ومراد از کلی قابلیت صدق برکثرین.

ج. درک شخص یا با مشاهده ی حسی است ویا با مفهوم کلی که یک فرد بیشتر ندارد(دقت لازم دراین مقدمه کلید حلّ مساله علم به جزئیات به نحو کلی است).

د. مشاهده ی حسی با ابراز حسی است که اولا درمجردات وجود ندارد، وثانیا بحث درعلم قبل از ایجاد است. بنابراین باری تعالی جزئیات واشخاص را به نحو کلی درک می کند یعنی با اوصاف کلی که یک فرد بشتر ندارند.

توضیح مطلب: خداوند تعالی ذاتش را تعقل می کند واز آنجای که مبدأ کل موجودات بودن عین ذات الهی است علت بودن ذاتش را هم تعقل وطبق قاعده علم به علت مستلزم علم به علم معلول است پس حق تعالی با تعقل ذاتش جمیع معلولات را

تعقل می کند.

معلول اول که بی واسطه از حق تعالی صادر می شود خود لازمی دارد وآن لازم هم لازمی دارد وهکذا تمام موجوداتی که درجهان وجود دارند لوازم با واسطه ویا وسائط وجود حق تعالی اند پس تمام موجودات جهان وجوب وجود شان بستگی به ذات باری تعالی دارد که علت العلل آنهاست وطبق قاعده علم به علت مستلزم علم به معلول است پس حق تعالی که به ذات خود علم دارد از طریق ذاتش به همه ی موجودات جهان علم دارد به نحو کلی، مثلا زید پسر فلان کس است، قد دو متر دارد رنگ فلان دارد دارای حالاتی خاصی است درفلان زمان زندگی می کند ودرفلان مکان وهکذا سایر اوصاف، که همه کلی اند یعنی زید بودن کلی است قددومتر داشتن کلی است و...، اما هم وجود زید وهم اوصاف او اسبابی دارند که نوع این اسباب منحصر به فردند واز طریق این اسباب که نوع شان منحصر به فردند ولذا یک معلول بشتر ندارند حق تعالی به شخص زید علم دارد.

ص: ۱۲۲

متن: ثمّ أشار إلى بيان النحو الآخر الّذی علیه یجب أن یکون تعقّله لهذه المتغیّرات فقال: «وأمّا کیفیّه ذلک[:تعقل متغیرات] فلأنّه إذا عَقَل ذاته، و عقل أنّه مبدأ کلّ موجود عقل أوائلَ الموجودات[:اولین موجودات، موجودات بدون واسطه] عنه[:ذات] وما هو تتولّد عنها[:اوائل] ولا شی ء من الأشیاء یوجد إلّا و قد صار من جهه ما یکون[:یتحقق] واجباً بسببه[:باری تعالی]، و قد بیّنا هذا فتکون هذه الأسباب تتأدّی بمصادماتها[:برخور، فعل وانفعال] إلی أن توجد عنها الاُمور الجزئیّه.

فالأوّل یعلم الأسباب ومطابقاتها[جزئیات اسباب، مصادیق اسباب]، فیعلم ضروره ما یتأدّی إلیها[:اسباب]، وما بینها[:اسباب] من الأزمنه[:مثلا یک سال اثر سبب قبلی می ماند] وما لها[:اسباب] من العودات[:وقتی که یک سبب آمد اثر سبب قبلی از بین می رود وبعد از اتمام اثر سبب حاضرسبب قبلی عود می کند، خدواند هم اسباب را می داند هم فاصله ی بین شان را]؛ لأنّه لیس یمکن أن یعلم تلک و لا یعلم هذا،

بیان دیگر برای علم الهی به جزئیات ۹۵/۰۸/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیان دیگر برای علم الهی به جزئیات

به بیان دیگر حق تعالی هم به اسباب وجود زید علم دارد هم به اجتماع وزمان اجتماع اسباب او، هم به فعل وانفعال که اسباب باید داشته باشند تا موجب وجود زید شوند، هم به زمان لازم برای فعل وانفعال شان، هم به اینکه اجتماع علل درکجا به وجود می آیند وزید را به وجود می آورند وهم به اینکه اسباب تاکی باقی اند. پس از طریق اسباب که نوع شان منحصر به فرد اند حق تعالی هم به وجود زید علم کلی دارد، هم به اوصاف او، هم به زمان وجود وزمان موت او.

ص: ۱۲۳

به بیان سوم حق تعالی از طریق اوصاف کلی به شخص زید علم دارد؛ چرا که اوصاف کلی دردوصورت می توانند وصف شخص زید باشند، یکی وقتی که اوصاف کلی به زمان متشخص ویا حال متشخص اضافه شوند ودیگری درصورتی که اوصاف کلی یک مصداق بشتر نداشته باشند. اما زمان وحال با مشاهده ی حسی واشاره متشخص می شوند که درعلم قبل از ایجاد اولا ودرحق تعالی ثانیا معنا ندارد، پس زمان وحال هم درعلم قبل از ایجاد اوصاف کلی اند، ولی به این دلیل که اوصفا کلی اسبابی دارند که شان نوع منحصر به فرد اند باشند یک مصداق بشتر ندارند ولذا حق تعالی از طریق اسباب به اوصاف کلی واز اوصاف کلی به شخص زید علم دارد.

متن: فیکون[:باری تعالی] مدرکاً للأُمور الجزئیّه من حیث هی[:امور] کلیّه، أعنی: من حیثُ إنّها[:لها ن م] صفاتٌ، و إن تخصصت[:امورجزئیه] بها[:صفات] شخصاً، فبالإضافه إلی زمانٍ متشخّص[:با اضافه به زمان شخص شود]، أو حالٍ مشخّصه لو أُخذت تلک الحال بصفاتها[: کانت[:حال] أیضاً بمنزلتها[:صفات]، لکنّها[:صفات] تستند إلی مباد یء[:اسباب] کلّ واحدٍ منها[:مبادی] نوعه فی شخصه[:نوع شان منحصر به فرد است]، فیستند[:صفات] إلی أُمور شخصیه. وقد قلنا: إنّ مثل هذا الاستناد[:استناد به اسباب شخصی] قد یجعل للشخصیّات[:مثل زید، بکر و...] رسماً و وصفاً مقصوراً علیها[:امورجزئی]».

مثالی برای علم به جزئی به نحوکلی ۹۵/۰۸/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مثالی برای علم به جزئی به نحوکلی

بحث درعلم الهی به جزئیات داشتیم بیان شد که مشاء علم الهی به جزئیات را از طریق اسباب می دانند واز آنجای که اسباب ثابت اند علم الهی به جزئیات تغییر نمی کند.

مثال: علم به کسوف دوگونه است، یکی از طریق مشاهده ی کسوف درشب، چنین علم زمانی است وتغییر می کند. ودیگری از طریق محاسبه ی اسباب کسوف که حرکات سماوی اند، چنین علمی به دلیل ثبات اسباب ثابت است، مثل منجم که ازطریق حرکات سماوی ومحاسبه ی آن عالم می شود هم به زمان کسوف وخسوف وهم به فاصله ی بین دو کسوف وخسوف. این علم درعین کلی بودن تعلق به فردی معین از کسوف وخسوف دارد ونشان دهنده کسوف وخسوف شخصی است.

ص: ۱۲۴

بیان کسوف واسباب آن:

تعریف کسوف وخسوف: امروزی ها به تیره شدن خورشید کسوف می گویند وبه تیره شدن ماه خسوف، ولی ابن سینا برعکس کسوف را به تیره شدن ماه اطلاق می کند وخسوف را به تیره شدن خورشید.

اسباب وقوع کسوف وخسوف:

الف. طبق هیئت قدیم نه تا فلک داریم، که زمین درمرکز عالم ماده قرار دارد بعد از آن فلک قمر است که اولین فلک باشد فلک چهارم خورشید است وبین قمر وخورشید عطارد وزهره قرارد دارند.

ب. سال وماه: خورشید در سه صد وشصت وپنج روز یک باردور زمین می چرخد وسال را به وجود می آورد، اما قمر دربیست وهشت روز یک بار دور زمین می چرخد وماه های دوازده گانه را به وجود می آورد، که عبارتند از: حمل، ثور، جوزا، سرطان، اسد، سنبله، میزان، عقرب، قوس، جدی، دلو وحوت.

به بیان دیگر زمین کره ی تو پرُ است، وقتی که از هرنقطه ی سطح آن خطی رسم کنیم وامتداد دهیم وبه همان نقطه ختم کنیم یک دایره به وجود می آید که سه صدو شصت درجه است وقتی این دایره را به دوازه قسمت تقسیم کنیم هرقسمت می شود سی درجه. حال خورشید که حرکتش کند است هر روز یک درجه را طی می کند ودریک سال یک بار دور زمین می چرخد، اما قمر که حرکتش تند است درهرروز حدود دوازده درجه را طی می کند ودر بیست وهشت روز یک بار دور زمین می چرخد. ولذا یک سال سه صدو شصت وپنج روز ودوازده ماه است.

ج. مقابله ومقارنه خورشید وماه: قمر وخورشید به دلیل سرعت وبط حرکت شان به دور زمین گاهی مقارنه دارند وگاهی

مقـابله، به این معنـا که گـاهی خورشـید وقمر دریـک طرف کره ی زمین وروی یک خط مسـتقیم قرار دارنـد؛ یعنی وقتی خط مسـتقیم از زمین بگشیم اول به قمر می رسد وادامه ی آن به خورشید ختم می شود، درچنین حالتی مقارنه دارند. وگاهی هردو در دوطرف کره ی زمین روی یک خط مسـتقیم قرارد دارند مثلا زماینکه از خورشید خط مستقیم رسیم کنیم اول می رسید به کره ی زمین وامتداد آن می رسد به قمر، درچنین حالتی مقابله دارند.

ص: ۱۲۵

وقوع کسوف وخسوف: خسوف وخورشید گرفتگی وقتی رُخ می دهد که خورشید وقمره مقارن ودریک درجه باشند، مثلا خورشید دردرجه اول حمل باشد وقمر هم درهمان درجه، به این معنا که وقتی خط مستقیم از زمین می کشیم اول به قمر برسد وامتداد آن به درجه ی اول حمل ختم شود، درچنین حالتی سایه ی قمر روی خورشید می افتد وتاریک دیده می شود. وکسوف وماه گرفتگی زمانی رُخ می دهد که خورشید وقمر مقابله داشته باشند، مثلا خورشید در اول حمل باشد وقمر در درجه ی اول میزان، به این نحوکه امتداد خط مستقیم از زمین به درجه اول حمل ودرجه ی اول میزان ختم شود، درچنین حالتی سایه زمین روی قمر می افتد وقمرتیره دیده می شود.

نکته: مقابله ومقارنه ی ماه وخورشید درهرماه رُخ می دهد، اما خسوف وکسوف درهرماه رُخ نمی دهد، دلیلش این است که مقابله ومقارنه دوگونه اند:

۱. مقابله ومقارنه ی که زاویه دارند، به این معنا که خورشید، قمر وزمین در یک راستا قرار دارند ولی مستقیما روی یک خط قرار ندارند؛

۲. مقابله ومقارنه ی که زاویه ندارد، بلکه مستقیماً روی یک خط قرار دارند. وخسوف وکسوف وقتی رُخ می دهد که مقابله ومقارنه زاویه نداشته باشند، به این معنا که خورشید وقمر وزمین درست روی یک خط قرار داشته باشند، نه اینکه صرفاً دریک راستا باشند. وآنچه که درهرماه رُخ می دهد مقابله ومقارنه ی است که زاویه دارد ولذا خسوف وکسوف درهرماه رُخ نمی دهد.

شمالی وجنوبی بودن کسوف وخسوف: خورشید وقمر به دلیل اینکه مایل حرکت می کنند شش ماه شمالی اند وشش ماه جنوبی. به همین دلیل کسوف وخسوف هم گاهی شمالی است وقتی که خورشید وقمر شمالی باشند وکسوف یا خسوف رُخ دهد، وگاهی جنوبی است زمانی که خورشید وقمر جنوبی باشند وکسوف یا خسوف رُخ دهد.

ص: ۱۲۶

سوال: وقتی که منجم با محاسبات حرکات سماوی به کسوف معین علم پیدا کرد آیا می تواند درهمان زمان بگوید که آن کسوف وجود دارد یانه؟

جواب: منجم به کسوف معین علم پیدا می کند، اما نمی تواند بگوید این کسوف وآن کسوف حالا ـ وجود دارد یا وجود ندارد؛ چرا که این کسوف وآن کسوف که با اشاره معین می شود جز با مشاهده ی حسی ممکن نیست. پس علم به کسوف وخسوف که با اشاره حسی معین می شود فقط از طریق مشاهده ی حسی ممکن است.

متن:ثمّ أورد لذلک[:علم ازطریق سبب] مثالاً فقال: «کما أنّک إذا تعلم حرکات السماویّات کلّها؛ فأنت تعلم کلّ کسوف و کلّ اتّصال[:اتصال قمربه فلان درجه] و کلّ انفصال[:انفصال قمر ازفلان درجه] جزئیّ یکون بعینه، ولکنّه[:مربوط به تعلم دوم] علی نحوٍ کلّیّ؛ لأنّک تعقل فی کسوفٍ مّا[:کسوف معین] أنّه کسوف یکون بعد زمان حرکهٍ یکون لکذا[:فلان درجه] من کذا[:فلان برج] شمالیّاً[:مربوط به کسوف/مربوط به لکذا من کذا] نصفیّاً ینفصل القمر منه إلی مقابله کذا، ویکون بینه و بین کسوف مثله سابقٍ له أو متأخرٍ مدّهُ کذا، وکذلک بین حال الکسوفین الآخرین حتّی لا ـ تتصور عارضاً من عوارض تلک الکسوفات إلّا علمته، ولکنّک علمته کلّیّاً؛ لأنّ هذا المعنی[:احوال وعوارض کسوف] یجوز أن یحمل علی کسوفات کثیره کلُّ واحدٍ منها یکون حاله تلک الحال، لکنّک تعلم بحجّهٍ مّا أنّ ذلک الکسوف لا یکون[:یتحقق] إلّا واحداً بعینه.

وهذا[:ضم عوارض به کسوف/ صدق بریک کسوف معین] لا یدفع الکلّیّه إن تذکّرت ما قلناه قبلُ[:آخرفصل هشتم ازمقاله پنجم]، ولکنّک مع هذا کلّه لم یَجُز أن تحکم فی هذا الآن بوجود هذا الکسوف أولا وجوده، إلّا أن تعرف جزئیّات الحرکات بالمشاهده الحسّیّه.

ص: ۱۲۷

دو نحو علم به جزئی ۹۵/۰۸/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دو نحو علم به جزئی

بیان کردیم که حق تعالی از طریق اسباب علم کلی به جزئیات دارد، مثلا به نحوکلی می داند که فرد اول، فرد دوم، فرد سوم کی وجود می گیرند وفاصله ی زمانی شان چه اندازه اند. پس می شود بگوید فرد اول کی وجود می گیرد، و فرد دوم وفرد سوم کی وجود می گیرند، اما درهمان زمان قبل از ایجاد نمی شود بگوید این فرد حالا وجود ندارد؛ چرا که اشاره به فرد جز با مشاهد ودر وقت وجود آن ممکن نیست.

دنباله ی کلام ابن سینا: اگر کسی بگوید که علم از طریق اسباب علم به جزئی نیست؛ چرا که علم به جزئی وقتی است که بتوانی به آن اشاره کنی، من با او مناقشه ندارم؛ چرا که غرض ما این است که بیان کنیم علم به جزئی یا ثابت است ویا متغیر است، اگر از طریق اسباب به امورجزئی علم داشته باشیم این علم کلی است وثابت وچنانچه با مشاهده حسی به امور جزئی عالم شویم این علم جزئی ومتغیر است؛ چرا که اگر مثلا کسی درهمان بدو تولدش به افاضه ی حق تعالی به تمام امورجزئی علم داشته باشد ویا موجودی دائمی باشد که از ازل به همه ی امور جزئی علم دارد، نه از طریق مشاهده، چنین علمی به تک تک امور جزئی است، نشان دهنده ی زمان وجود وزمان عدم موجود کائن است ودرعین حال با تغییر امور جزئی تغییر نمی کند؛ مثلاـ شخص مذکور می داند که فلان کسوف که بعد از کسوف دیگر است چه ویژگی های دارد، شمالی است یا جنوبی، وقتی رُخ می دهد که خورشید درفلان درجه ی حمل باشد، چه مدت طول می کشد، قبل وبعدش کدام کسوف اند، بدون اینکه تغییر درعلم روی دهد قبل از زمان کسوف بوده، با کسوف است وبعد از کسوف هم خواهد بود. اما اگر علم به کسوف زمانی و از طریق مشاهد باشد، طبعا چنین علمی قبل از کسوف نیست، بعد از کسوف هم نخواهد بود، بلکه به جای آن صورت علمی دیگری خواهد آمد.

ص: ۱۲۸

حق تعالی علمش زمانی نیست، که دریک زمانی علم داشته باشد ودرزمان دیگرعلم نداشته باشد، بلکه از طریق اسباب به تمام اشیا به نحوکلی علم دارد.

متن: ثمّ قال: فإنّ منع مانع أن يسمّى هذا معرفةً للجزئيّ من جهه كلّيّه، فلا مناقشه معه؛ فان غرضنا الآن فی غير ذلك[:نام گذاری است]، و هو فی تعريفنا أنّ الأُمور الجزئيّه كيف تُعلم و يدرَك علماً و إدراكاً يتغيّر معهما العالمُ، وكيف تعلم تدرك علماً و إدراكاً لا يتغيّر معهما[:علم وادراک] العالمُ، [تعليل وتفصيل به نحو لف ونشر مشوش:]فإنّك [۱]إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت[:يعنی به محض اينكه موجود شدی]، أو لو كنت موجوداً دائماً ، كان[:بيان شرط] لك علم لا بالكسوف المطلق، بل بكلّ كسوف كائن، ثمّ كان[:بيان ديگر] وجود ذلك الكسوف[:كسوف كائن] و عدمه لاـ يغيّر منك أمراً[:يعنی علم تورا تغييرنمی دهد]؛ فإنّ[:جواب شرط] علمك فی الحالين[:حال وجود كسوف وحال عدم كسوف] يكون واحداً، وهو[:علم] أن يكون[:كل واحد من الكسوفات] كسوفاً له وجود و صفات كذا[:مثل شمالی وجنوبی بودن] بعد كذا[:يعنی بعد كسوف كذا] و

بعـد وجود الشـمس فى الحمـل كـذا[:يعنى درفلاـن درجـه]، فى مـده كـذا[:يعنى چـه مـدتى ايـن كسـوف برقرار اسـت]، و يكون[:كسوف جزئى] بعـد كـذا[:بعـد ازفلان كسوف] و بعـده كـذا[يعنى فلان كسوف بعـد از آن رُخ مى دهـد]، و يكون هذا العقد[:عقيده وعلم] منك صادقاً قبل ذلك الكسوف و معه و بعده. [۲]فأمّا إن أدخلت الزمان فى ذلك[:علم وعقيده] فعلمت فى آنٍ مفروضٍ أنّ هذا الكسوف ليس بموجود، ثمّ علمت فى آنٍ آخَرَ أنَّه موجود، لم يبق[:جواب إن أدخلت...] علمك ذلك عند وجوده[:كسوف]، بل كان يحـدث علم آخَرُ، و يكون فيك التغيّر الّذى أشـرنا إليه، ولم يصحّ أن تكون فى وقت الانجلاء[:وقتى كسوف برقرار است] على ما كنت قبل الانجلاء و انت زمانىّ و آنىّ، والأوّل[:اول تعالى] الّذى لا يدخل فى زمان و حكمه[يعنى تغيير]، فهو بعيـد أن يحكم حكماً فى هذا الزمان و ذلك الزمان من حيث هو[:حكم] فيه[:زمان] و[:تفصـيل من حيث هو فيه] من حيث هو[:حكم] حكم منه جديدٌ أو معرفةٌ جديده».

ص: ۱۲۹

علم به جزئی دوگونه است ۹۵/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: علم به جزئی دوگونه است

بحث درعلم الهی به جزئیات داشتیم کلام ابن سینا در" الهیات شفا" بیان شد، حال به بیان ایشان در" اشارات" می پردازیم.

ابن سینا در"اشارات" درفصلی علم الهی به جزئیات را بیان می کند ودرفصل بعدش فرق علم وقدرت را، ومی گوید تغییر درعلم آسان تراز تغییر درقدرت است. لاهیجی هر دوفصل را دراین جا آورده است.

بیان شیخ در"اشارات": علم به جزئی دوگونه است گاهی حسی واز طریق مشاهد است وگاهی تعقلی واز طریق اسبابی است که نوع شان منحصر به فرد اند؛ چرا که اشیاء جزئی وقتی وجود می گیرند که اسبابش جمع شده باشند وکسی که به این اسباب واجتماع آن علم دارد به وجود شی جزئی وعدم آن علم دارد. چنین علمی زمانی نیست که درزمان وجود شخص موجود باشد وقبل وبعد از شخص موجود نباشد، بلکه مثل علم منجم به کسوف است که با محاسبه حرکات سماوی می داند کسوف وقتی رُخ می دهد،که قمر دردرجه اول میزان باشد وخورشید دردرجه ی اول حمل، چرا که درچنین حالتی مقابله وجود دارد وسایه زمین روی ماه می افتد وکسوف رُخ می دهد.

به بیان دیگر علم به کسوف دوگونه است یا از طریق مشاهد درشب است ویا طریق محاسبه ی حرکات سماوی که اسباب منحصر به فرد کسوف اند؛ مثلاـ از طریق مشاهد بدانند که وقتی خورشید در درجه اول حمل باشد وقمر دردرجه اول میزان مقابله ی روی می دهد که عرض آن صفر است وبا وجود چنین مقابله ی سایه ی زمین روی ماه می افتد وکسوف رُخ می دهد.

ص: ۱۳۰

سوال: وقتی که منجم با محاسبات حرکات سماوی به کسوف جزئی ومعین علم پیدا کرد آیا می تواند درهمان زمان بگوید که آن کسوف واقع شده یانه؟

جواب: علم به جزئی از طریق مشاهده وعلم به جزئی از طریق اسباب فرق دارد؛ علم به جزئی از طریق مشاهد متغیر است ولی علم به جزئی از طریق اسبابِ منحصر به فرد ثابت است، مثلا زمانی که منجم از طریق اسباب منحصر به فرد می داند که کی بین خورشید وقمر مقارنه وجود دارد وخسوف روی می دهد ویا درچه زمانی بین خورشید وقمر مقابله ی خاص وجود دارد وکسوف رُخ می دهد این علم ثابت است هم قبل از کسوف وجود دارد هم حین کسوف وهم بعد از کسوف ولذا نمی تواند به وقوع یا عدم وقوع کسوف جزئی متغیر که با اشاره مشخص می شود حکم کند. پس از طریق اسباب علم به جزئی ثابت حاصل می شود، وقوع وعدم وقوع این یا آن کسوف که با اشاره مشخص می شود جز با مشاهده به دست نمی آید.

متن: و قال فی "الإشارات": «الأشیاء الجزئیّه قد تُعقَل[:درمقابل قد تُحس] کما یُعقل الکلّیّات من حیث[:متعلق تعقل] تجب

بأسبابها منسوبةً إلى مبدأ نوعُه[:مبدا] فی شخصه یتخصّص به[:مبدا]، کالکسوف الجزئیّ، فإنّه قد یُعقل وقوعُه[:کسوف جزئی] بسبب تَوافی أسبابه الجزئیّه و إحاطته[:عقل] بها[:اسباب] وتعقّلها[:اسباب]، کما تعقل الکلّیّات. وذلک[:تعقل که ازطریق اسباب است] غیر الإدراک الجزئیّ الزمانیّ لها[:اشیا] الّذی تَحْکُمُ[:توحکم می کنی] أنّه وقع الآن أو قبله[:الآن]، أو یقع بعده[:الآن]، بل[:مربوط به قبل از ذلک غیر...] مثل أن یُعقل أنّ کسوفاً جزئیّاً یعرض عند حصول القمر ـ و هو جزئیّ مّا ـ وقت کذا ـ و هو جزئیّ مّا ـ فی مقابله[:أی مقابله کذا].

ص: ۱۳۱

ثمّ ربّما وقع ذلك الكسوف، ولم يكن عند العاقل[العاقل الاول ن م] إحاطه بأنّه وقع أو لم يقع، وإن كان معقولاً على النحو الأوّل[:كلياً مستنداً إلى اسباب الشخصيّه] إلّا أنّ هذا[:وقوع وعدم وقوع] إدراك آخَرُ جزئيّ يحدث مع حدوث المدرَك و يزول مع زواله، وذلك الأوّل[:نحوالأول يا عقل اول] يكون ثابتاً الدهرَ كلّه، وإن كان علماً بجزئيّ، فإنّ العاقل لأنّ بين القمر فی موضع كذا[:مثلا دردرجه اول حمل] و بين كونه[:قمر] فی موضع كذا[:مثلا درجه اول ثور] يكون كسوف معيّن[:يعنی بين موضع اول حمل وموضع اول ثور كه سی درجه است قمركسوف پيدا می كند] فی وقت من زمان أوّلُ الحالين[:اول حمل واول ثور] محدودٍ عقله[:يعنی تعقلش معين است]، وذلك[:چنين كسوفی] أمرٌ ثابت قبل كون الكسوف و معه و بعده».

اقسام اوصاف ۹۵/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام اوصاف

بحث درعلم الهی به جزئيات متغيره داشتيم، كه با تغيير درآنها تغيير درعلم روی می دهد. وبيان كرديم كه علم الهی به جزئيات متغيره از طريق اسباب منحصر به فرد آنها ست واز آنجای كه اسباب تغيير نمی كند علم الهی هم تغيير نمی كند. شاهد براين مطلب از كلام ابن سينا درالهيات شفا آورديم كه بيان شد، شاهد ديگر كلام شيخ دراشارات است كه درفصلی علم الهی به جزئيات را بيان می كند ودرفصل بعدش فرق علم وقدرت را ولاهيجی هردوفصل بلكه سه فصل را دراين جا آورده است.

تقسيم صفات: صفات به لحاظ نسبتش به موصوف اقسامی دارد؛ يا اضافی محض است كه تقسيم نمی شود ويا حقيقی است كه تقسيم می شود به ذات اضافه وغير ذات اضافه، وذات اضافه هم يا باتغيير مضاف اليه تغيير نمی كند ويا باتغيير مضاف اليه تغيير می كند.

ص: ۱۳۲

پس درمجموع چهار قسم صفت داريم:

۱. صفت اضافی محض كه به لحاظ اضافه به موصوف وصف آن به شمار می آيد، مثل دست راست وچپ بودن ودرشمال وجنوب بودن؛

۲. صفت حقيقيه يا متقرره ی محض كه اضافه به غير ندارد و به لحاظ تقرردرذات موصوف وصف موصوف است، مثل حيات؛

۳. صفات حقيقيه ذات اضافه كه با تغيير مضافه اليه تغيير نمی كند، مثل قدرت؛

۴. صفات حقيقيه ذات اضافه ی كه با تغيير مضاف اليه تغيير می كند، مثل علم.

از چهـار قسم قسم اول که تقرر درذات موصـوف نـدارد تغییر آن بـاعث تغییر موصـوف نمی شود، مثلاـ درشـمال یـا دردسـت راست شـی بودن تغییر می کنـد ولی موصوف آن تغییر نمی کنـد. قسم دوم تقرر در ذات موصوف دارد واضافه به غیر نـدارد، مثل حیات داشـتن که برای موصوف از اضافه به غیر حاصل نشده است تا تغییر غیر موجب تغییر صفت شود. این دوقسم نیاز به بحث نـدارد اما قسم سوم وقسم چهارم که هم تقرر درذات موصوف دارنـد وهم اضافه به غیر نیاز به بحث دارند. ولذا لاهیجی این دوقسم را مستقلا تحت عنوان اول وثانی بحث می کند.

قسم اول: قسم اول از اوصـاف حقیقی ذات اضافه یا همان قسم سوم از اقسام فوق هم تقرر درذات موصوف دارد وهم اضافه به غیر، ولی تغییر مضاف الیه موجب تغییر صـفت نمی شود، مثل قـدرت که ممکن است مقـدور تغییر کنـد ولی قدرت قادر تغییر نمی کند، مثلا انسان که قدرت بر بلند کردن بیست کیلو دارد با از بین رفتن بیست کیلو قدرت انسان بر بلند کردن بیست کیلو از بین نمی رود.

ص: ۱۳۳

دلیل: عدم تغییر قدرت به این جهت است که قدرت اولا وبالذات به مقدورکلی تعلق می گیرد وثانیا وبالعرض اضافه به مقدور جزئی، ومقدور کلی وبدون واسطه ی قدرت تغییر نمی کند ولذا قدرت تغییر نمی کند. آنچه که تغییر می کند مقدور جزئی است ولی به دلیل واسطه داشتن باعث تغییر صفت نمی شود؛ مثلا انسان قدرت دارد که بیست کیلو را بر دارد حال این بیست کیلو ممکن است سنگ باشد ممکن است چوب باشد وممکن است امر دیگر باشد، وبا تغییر سنگ قدرت بربیست کیلو تغیر نمی کند.

متن: ثمّ قسّم الصفات للأشیاء و محصل القسمه [الف]أنّ من[:بعضی از] الصّفه ما یتغیّر بتغیّرها الموصوف، [ب]ومنها ما لا یتغیّر بتغیّرها الموصوف، فالثّانی لا یکون متقرّراً فی ذات الموصوف مثل کونک یمیناً وشمالاً[:مثل اینکه دردست راست باشی یا دردست چپ]. والأوّل یکون متقرّراً فی ذات الموصوف، وهذه: [۱]إمّا أن لا یلزمها إضافه إلی غیر الموصوف وهی القضیه المحضه مثل السواد و البیاض[: مثل سواد وبیاض دیوار که به غیر موصوف اضافه ندارد] [۲]وإمّا أن یلزمها إضافه إلی غیره[:موصوف]. و هذه[:این قسم دوم که به غیر موصوف اضافه دارد] علی قسمین: ما لا یتغیّر بتغیّر المضاف إلیه، و ما یتغیّر بتغیّره.

فالأوّل[:که با تغییر مضاف الیه تغییر نمی کند] کالقدره؛ فإنّها هیئهٌ للذات، بسببها[:هیئت] یصحّ أن یصدر عن تلک الذات فعلٌ[:فاعل یصدر] فهی[:این صفت] تقتضی کون القادر مضافاً إلی مقدور علیه و لا یتغیّر بتغیّر المضاف إلیه[:مقدور]؛ فإنّ القادر علی تحریک زید لا یصیر غیرَ قادر فی ذاته عند إنعدام زید، لکن یتغیّر إضافته تلک[:قدرت براین مقدور تغییر کرده ولی اصل قدرت تغییر نکرده است]؛ فإنّه[:تعلیل برای تغییراضافه] حینئذ[:که زید معدوم شد] لا یکون قادراً علی تحریک زید و إن کان قادراً فی ذاته.

ص: ۱۳۴

و السبب فی ذلک[:که باتغییرمقدورات جزئی قدرت تغییرنمی کند] أنّ القدره تستلزم الإضافه إلی أمر کلّیٍّ لزوماً أوّلیّاً ذاتیّاً، وإلی الجزئیّات الّتی تقع تحت ذلک الکلّی لزوماً ثانیاً غیر ذاتیّ[:یعنی قدرت اولا وبالذات اضافه به کلی دارد وثانیا وبالعرض اضافه به جزئی]، بل بسبب ذلک الکلّیّ و الأمرُ الکلّیّ الّذی تتعلق الصفه به لا یمکن أن یتغیّر فلاجل ذلک[:که متعلق کلی تغییر نمی کند] لا ـ یتطرّق التغیّر إلی الصفه، وأمّا الجزئیات فقد تتغیّر و یتغیّر بتغیّرها معنی الاضافات[:اضافه بیانیه یعنی معنای که عبارت است از اضافات جزئی] الجزئیّه العرضیّه[:باواسطه] المتعلقه بها[:جزئیات].

قسم دوم اوصاف حقیقی ذات اضافه ۹۵/۰۹/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: قسم دوم اوصاف حقیقی ذات اضافه

قسم دوم: قسم دوم از اوصاف حقیقی ذات اضافه یا همان قسم چهارم از اقسام فوق که هم تقرر درذات موصوف دارد وهم اضافه به غیر، اما تغییر مضاف الیه باعث تغییر صفت ودرنتیجه با عث تغییر موصوف می شود؛ مثل علم که هم تقرر درذات موصوف دارد وهم اضافه به غیر، وتغییر مضاف الیه باعث تغییر صفت ودرنتیجه با عث تغییر موصوف می شود مثلا علم به زید غیر از علم به عمر است وعلم به زید که دراتاق است غیر از علم به زیدی بیرون اتاق است.

دلیل: علم به کلی با علم به جزئی فرق دارد، علم به کلی به دلیل عدم تغییر کلی تغییر نمی کند، ولی علم به معلوم جزئی به دلیل تغییر جزئی تغییر می کند. پس علم با قدرت در صفت حقیقی بودن ودر ذات اضافه بودن مشترک است اما به لحاظ متعلق فرق می کند؛ قدرت اولا ـ وبالذات به کلی تعلق می گیرد واز طریق کلی به جزئی تعلق می گیرد، اما علم به جزئی از طریق علم به کلی نیست تا معلوم جزئی متعلق بالعرض وبا واسطه باشد وبا تغییر آن علم تغییر نکند، بلکه علم به کلی با علم به جزئی دو علم مستقل اند؛ معلوم بدون واسطه علم کلی معلوم کلی است ومعلوم بدون واسطه علم جزئی معلوم جزئی است، ولذا باتغییر معلوم جزئی علم هم تغییر می کند، مثلا اگر علم دشته باشیم که حیوان جسم دارد، همین علم اقتضا ندارد که به جسم داشتن انسان هم علم داشته باشیم، بلکه باید علم دیگر را به آن علم قبلی اضافه کنیم وبگوییم هرانسانی حیوان است تا نتیجه بگیریم که انسان جسم دارد. پس علم به جسم دار بودن انسان غیر از علم به جسم دار بودن حیوان است وعلم به جسم دارد بودن حیوان که علم به کلی است اقتضا علم به جزئی ندارد، اما قدرت برکلی همان قدرت برجزئی است مثلا قدرت بربیست کیلو همان قدرت بربیست کیلو سنگ است و لذا قدرت بربیست کیلو سنگ با قدرت بر بیست کیلو چوب فرق ندارد. پس با تغییر معلوم جزئی علم به آن هم تغیر می کند ولی با تغییر مقدور جزئی قدرت متعلق به آن تغییر نمی کند.

ص: ۱۳۵

بعبارت دیگر قدرت وصفی نیست که از طریق مقدورحاصل شود، بلکه دردورن قادر وجود دارد ولذا با تغییر مقدور قدرت تغییر نمی کند. اما علم وصفی است که از طریق معلوم حاصل می شود ولذا با تغییر معلوم تغییر می کند.

متن: و الثّانی[:که با تغییرمضاف الیه تغییر می کند] کالعلم؛ فإنّه صورةٌ متقرّرةٌ فی العالم مقتضیةٌ لإضافته إلی معلومه، ویتغیّر

بتغيّر المعلوم؛ فإنّ العالم يكون زيدٍ فى الدار يتغيّر علمه بخروجه[:زيد] عن الدار، و ذلك[:اينكه با تغيير معلوم علم تغيير مى كند] لأنّ العلم يستلزم الإضافه إلى معلومه المعيّن ولا يتعلق بغير ذلك[:معلوم معين] المعلوم بعين التعلّق الأوّل[:يعنى به معلوم كلى اولا وبالذات وبه معلوم جزئى ثانيا وبالعرض تعلق نمى گيرد]، بخلاف القدره؛ فإنّ القدره متعلق بالمقدور الكلّى أولاً[قيد تتعلق]، و بسببه[:مقدوركلى] بالمقدور الجزئى الّذى وقع تحت ذلك الكلّىّ ثانياً. أمّا العلم فإنّه إذا تعلّق بالكلّىّ، فلا يتعلّق بالجزئىّ الّذى يقع تحت ذلك الكلّىّ ألبتّه[:قيد لاتتعلق]، إلّا إذا استؤنف العلم[:علم جديد درست شود] وتجدّد وتعلّق بذلك الجزئىّ تعلّقاً آخَرَ، مثلا العلم بأنّ الحيوان جسم لا يقتضى بانفراده العلم يكون الإنسان جسماً مالم يقترن[:توضيح بانفراده] إلى ذلك[:علم] علمٌ آخَرٌ هو[:علم آخر] العلم بكون الإنسان حيواناً. فإذن[:كه هرمعلوم علم خاص مى خواهد] العلم بكون الإنسان جسماً علم مستأنف له إضافه مستأنفه وهيئه جديده للنفس لها[:هئيت جديد] إضافه جديده، غيرُ العلم[:تاكيد علم مستأنف] بكون الحيوان جسماً علم مستأنف و غير هيئه[:تاكيد هيئه جديده] تحقّق ذلك العلم.

و يلزم من ذلك[:هرعلمى معلوم معين ومستقل مى خواهد] أن يختلف حال الموصوف بالصفه الّتى تكون من هذا القسم[:قسم ثانى يعنى علم] باختلاف حال الإضافات المتعلّقه بها، لا بالإضافات بل فى نفس تلك الصفه[:يعنى فقط اضافه عوض نمى شود بلكه خود صفت هم عوض مى شود].

ص: ۱۳۶

مجردات نمی تواند اوصاف متقرره اش تغییر نمی کند ۹۵/۰۹/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مجردات نمی تواند اوصاف متقرره اش تغییر نمی کند

باتوجه به اقسام صفاتی که بیان شد موصوف ثابت مثل تمام مجردات وبالاخص باری تعالی جایز نیست که اوصفا متقرره اش تغییر کند، حال چه اوصاف متقرره محضه باشند وچه متقرر یا حقیقیه ذات اضافه، بله می شود اضافات بعیده ی صفات متقرره ذات اضافه تغییر کند، چرا که تغییر چنین اضافاتی باعث تغییر صفت ودرنتیجه موصوف نمی شود. پس هیچ گونه تغییری درصفات حقیقیه محضه جایز نیست همین طور صفات حقیقیه ذات اضافه جایز نیست که اضافه ی قریبه اش تغییر کنند، بله فقط می شود اضافه بعیده اش تغییر کند، چنانکه تغییر صفات اضافی محض مانعی ندارد.

نبابراین:

۱. صفت حیات که اضافه به غیر ندارد هیچ گونه تغییر درآن جایز نیست؛

۲.صفت قدرت که دوگونه اضافه دارد، یکی اضافه قریبه به مقدور کلی ودیگری اضافه ی بعیده به مقدور جزئی، فقط جایز است اضافه ی بعیده اش تغییر کند؛

۳. صفت علم که فقط اضافه قریب دارد جایز نیست اضافه اش تغییر کند؛

۴. صفات اضافی محض تغییر شان مانعی ندارد.

ادامه ی بیان شیخ: واجب تعالی علمش به جزئیات مادی نباید ازطریق مشاهد باشد که زمانی ومتغیر است، بلکه باید از طریق اسباب منحصر به فرد شی مادی باشد؛ چرا که اسباب فی حدّ ذاته کلی اند ولذا تغییر نمی کنند که باعث تغییر علم باری تعالی شود واین سباب وقتی که درکنار هم جمع شوند فقط یک موجود را به وجود می آورند ولذا می شود از طریق آنها علم به جزئی پیدا کرد.

ص: ۱۳۷

متن: ثمّ بعد تمهید ذلک قال ما ملخّصه: «إن کلّ ما[:موصوف] لا یکون موضوعاً للتغیّر[یعنی تغییر را نمی توان به آن نسبت داد]، [۱]لا یجوز أن یتبدّل صفاته المتقرّره المحضه، [۲]و لا ـ صفاته المتقرّره المتعلّقه بالإضافه، الّتی تتغیّر بتغیّر الإضافه، [۳]و یجوز أن تتبدّل إضافاته اللّازمه لصفاته المتقرره الّتی[:صفت صفاته] لا تتغیّر بتغیّر تلک الإضافات، و لا محاله یکون ذلک فی الإضافات بعیده لازمه لزوماً ثانیاً و لا یمکن أن یکون فی إضافات قریبه لازمه لزوما أوّلیّاً؛ فإنّ التغیّر فیها[:اضافات قریبه] یقتضی التغیّر فی نفس تلک الصفات. [۴]و کذا یجوز أن یتبدّل إضافات[اضافاته ظ] المحضه و هو ظاهر.

ثمّ قال: فالواجب الوجود یجب أن لا ـ یکون علمه بالجزئیّات علماً زمانیاً، حتّی یدخل فیه الآن و الماضی و المستقبل، فیعرضَ

لصفه ذاته أن تتغيّر، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيّات على الوجه المقدّس[:مقدس از تغيير] العالى على الزمان و الدهر».

حيات الهى ۹۵/۱۰/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حيات الهى

سومين مساله ی درباره حيات الهى است.

حق تعالى حى است، اما حيات الهى ازسنخ حياتى باب اعراض نيست، كه به معناى حساس متحرك بالاراده باشد، تا مقوم به حس وحركت ومشروط به اعتدال مزاج باشد، بلكه صفتى است كه علم وقدرت را لازم دارد ودرعالم اثبات ما از علم وقدرت به آن پى مى بريم.

توضيح مطلب: حيات باب اعراض ازكيفيات نفسانى وبه معناى حساس متحرك بالاراده است. چنين حياتى مشروط است به اعتدال مزاج ولذا هروقتى مزاج متعدل _ كه كيفيتى است متوسط بين كيفيات أُول؛ يعنى حرارت، برودت، رطوبت ويبوست - بوجود بيايد حيات موجود مى شود وهرزماينكه اعتدال مزاج از بين برود حيات از بين مى رود. اما حيات الهى نه به معناى حساس متحرك بالاراده است ونه مشروط به اعتدال مزاج، بلكه لازم دارد علم وقدرت را وما تنها شناختى كه از آن داريم از طريق علم وقدرت است، حقيقت آنرا نمى دانيم چيست.

ص: ۱۳۸

سوال: آيا حيات صفتى است زايد برذات الهى يا عين ذات لهى؟

جواب: حيات مثل ساير صفات ثبوتى اختلافى است؛ صفاتيه كه قائل اند صفات الهى زائد برذات اوست حيات را هم صفت زائد برذات الهى مى دانند. اما غير صفاتيه كه معتقد اند صفات الهى عين ذات اوست حيات را هم عين ذات الهى وتعباً عين علم وقدرت مى دانند، چنانكه شيخ درالهيات شفا مى گويد: وقتى مى گويم حق تعالى حىّ است مراد اين است كه وجود عقلى اضافه به معقول دارد، البته وجود عقلى كه اولاـ خودش معقول است وثانيا مضاف اليه آن؛ يعنى تعقل آن وجود عقلى درمرتبه ی اول منشأ تعقل مضاف اليه است ودرمرتبه ی بعد منشأ وجود مضاف اليه؛ چرا كه علمش فعلى است.

متن: المسأله الثّالثه فى أنّه تعالى حيّ

قد عُلم بالظاهر من الدّين و يثبت بالكتاب و السنّه و انعقد إجماع أهل الأديان، بل جميعِ العقلاء على[:متعلق انعقد] أنّ البارى تعالى حيّ.

وليس المراد من الحياه ما هو من الكيفيّات النفسانيّه و هى[:حيات كه ازكيفيات نفسانى است] صفه يقتضى الحسَّ و الحركه، مشروطهٌ باعتدال المزاج على ما مرّ فى مباحث "الأعراض"، بل هى[:حيات الهى] صفه تُصحّح الاتّصاف بالعلم و القدره، و

الاتّصاف بالعلم و القدره یدل ضروره علی صحه الاتّصاف بها[:حیات]، و هذا[:که علم وقدرت دلیل برحیات است] معنی قوله[:مصنف]: (وکلّ قادرٍ عالمٍ حیٌّ بالضروره).

والکلام فی کون حیاته تعالی صفهً زائده علی ذاته تعالی أو عینَ ذاته، کالکلام فی سایر صفاته الثبوتیّه[:یعنی همان گونه که درسایرصفات ثبوتی اختلاف است درحیات هم اختلاف است]؛ فعند الصفاتیّه[:کسانیکه قائل به صفات زائد برذات اند] صفه زائده علی ذاته. وعند غیرهم[:صفاتیه] عین ذاته، و مرجعها[:حیات] إلی السّلب، أی عدم استحاله کونه تعالی قادراً عالماً، وهی[:حیات] عین کونه تعالی قادراً عالماً علی ما قال الشیخ فی "إلهیات الشفا": « إذا قال له[:الله تعالی]: حیّ، لم یَعْنِ إلّا هذا الوجود العقلیّ مأخوذاً مع الاضافه الی الکل المعقول أیضا بالقصد الثّانی[:یعنی همان طورکه ذات باری تعالی باقصد اول با هرمعقولی ماخوذ است با قصد ثانی مبدأ هرموجودی هم است]، و الحی هو الدرّاک. انتهی».

ص: ۱۳۹

وقوله: «هـذا الوجود العقلی» هنا أی ذاته المعقوله[:وجود عقلی درکلام ابن سینا دراین جا به معنای ذات معقول باری تعالی است].

وقوله: «مع الإضافه إلی الکلّ» أی الإضافه الّتی هی[:اضافه] مبدئیه للکلّ.

اثبات حی بودن الهی ۹۵/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اثبات حی بودن الهی

بحث در حیات داشتیم که سومین صفت ثبوتی ذاتی است وبیان کردیم که صفاتیه حیات را زائد برذات الهی می دانند وغیر صفاتیه حیات را عین ذات الهی وعین علم وقدرت می دانند. حال می پردازیم به بیان خواجه درشرح رساله العلم که حیات را غیر از علم وقدرت می داند واز طریق علم وقدرت حیات را برای باری تعالی ثابت می کند.

بیان خواجه درشرح رساله العلم:

درمساله پانزدهم شرح رساله العلم این سوال مطرح است که آیا حیات برمی گردد به علم ویا غیر از علم است؟

جواب: حیات غیر از علم است، ولی باهم ملازمه دارند به همین جهت عقلا از طریق علم وقدرت حیات را اثبات می کنند. با این قاعده که «از دوطرف نقیض طرفِ اشرف برای باری تعالی ثابت است»، واز میان علم وعدم علم وقدرت وعدم قدرت، علم وقدرت اشرف اند پس باری تعالی عالم وقادر است وهرچه که عالم وقادر باشد حی است، به این دلیل که موجوداتی که حی نباشد عالم وقادر نستند. نبابراین باری تعالی که عالم وقادر است حی هم است.

راه دوم برای اثبات حی بودن باری تعالی: از دوطرف نقیض طرف اشرف برای خداوند تعالی ثابت است واز میان حیات وعدم حیات ــ یعنی موت ــ حیات اشرف است پس باری تعالی حی است.

معنای علم، قدرت وحیات درباری تعالی:

ص: ۱۴۰

معصوم علیه السلام می فرماید: از نظر عقلاـیی عالم معنای عالم وقادر وحی بودن باری تعالی، واهب علم بودن برعلما، واهب قدرت بودن برقادرین وواهب حیات بودن است؛ یعنی چون واهب علم وقدرت وحیات است خود هم عالم، قادر وحی است به این دلیل که معطی شی نمی تواند فاقد آن باشد، اما اینکه معنای دقیق عالم وقادر بودن الهی چیست، تصویر درستی از عالم وقادر بودن خداوند تعالی ندارند؛ چرا که دقیق ترین معانی که انسان درذهن دارد مخلوق اوست ونمی تواند وصف الهی باشد. بعبارت دیگر باری تعالی واوصافش بی نهایت است وانسان فهم درستی از امور بی نهایت ندارد، بلکه آنچه را درک می کند به اندازه توانایی خود اوست، مثلاـ مورچه که دوشاخک برایش کمال است توهم می کند که حق تعالی هم

دوشاخک دارد والا کامل نخواهد بود، عقلا هم از طریق علم، قدرت وحیات مخلوقات می فهمند که باری تعالی عالم، قادر وحی است به این دلیل که واهب علم، قدرت وحیات حیات است، اما تصویر درستی از علم وقدرت وحیات باری تعالی ندارند؛ چرا که آنچه را انسان تصورمی کند مخلوق اوست ونمی تواند وصف الهی باشد. بعبارت دیگر عقلا همان اوصاف را که خودشان دارند اشرف آنرا برای خداوند ثابت می کنند.

متن: وقال المصنف فی "شرح رساله العلم": «المسأله الخامسه عشر فی أنّ کونه تعالی حیّاً، هل یرجع إلی کونه عالماً، أوهو وصف زائد علی ذلک[یعنی آیا حیات الهی برمی گردد به علم او غیر از علم اوست]؟

المستندُ فی إثبات الحیاه هو الّذی ذکرناه، وهو أنّ العقلاء قصدوا[:قصد اضطراری] وصفه تعالی بالطرف الأشرف من طرفی النقیض، و لمّا وصفوه تعالی بالعلم و القدره، ووجدوا کلّ ما لا حیاه له ممتنع الاتّصاف بهما[:علم وقدرت] وصفوه بالحیاه، لا سیما و هو[:حیات] أشرف من الموت الّذی هو ضدّها عندهم[:عقلا].

ص: ۱۴۱

وبِنعم ما قال عالم من أهل بيت النبوه ـ عليهم السلام ـ: هلّ[:استفهام تقريری] سُمِّی عالماً وقادراً إلّا أنّه وَهَب العِلمَ للعلماء و القُدره للقَادرين؟ و كلّ ما مَيَّزتُمُوهُ فی أوهَامِكُم فی أدقِّ معانيه فَهُو مَخلوقٌ مَصنوعٌ مثلُكُم، مردودٌ إليكُم، و الباری تعالی واهبُ الحَياه، ومُقَدِّرُ الموتِ، وَ لَعَلَّ النَمْلِ الصِغار تَتَوهَّم أنّ للّه تعالی زبانيتين[:دوشاخک] فإنّهما كَمَالُها؛ فإنّها تتصوّر أنّ عدمهما نقصانٌ لِمَنْ لا يكونانِ له، هكذا حال العُقلاء فِيمَا يصفُون اللّهَ تعالی بِهِ فيما أحسب [:يعنی درقالبی كه اشرف است]، و إليه المفزع انتهی »

اثبات اراده ی الهی ۹۵/۱۰/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اثبات اراده ی الهی

بحث دراوصاف الهی داشتيم. علم، قدرت وحيات الهی بيان شد، حال می پردازيم به بيان اراده الهی.

دراراده بحث های ذيل :

ـ اثبات اراده الهی

ـ بيان اقوال دراراده الهی؛

ـ مقايسه ی نظر فلاسفه وآنچه كه درروايات درباب اراده الهی وجود دارد.

فرع اول. اثبات اراده الهی: همه ی ادله ی اربعه دلالت بروجود اراده الهی دارند؛ يعنی هم آيات وروايات شايع اند بروجود اراده الهی، هم فلاسفه ومتكلمين اتفاق نظر دارند برمريد بودن الهی وهم دليل عقلی داريم برمريد بودن الهی.

دليل عقلی: خداوند تعالی خالق وفاعل جهان است وفاعل جهان هم قادر است وهم مريد. پس حق تعالی هم قادر است وهم مريد.

بيان مطلب: مقدمه ی اول درجای خودش ثابت شده است. پس خداوند تعالی فاعل يا خالق وعالم مخلق وفعل الهی است، اما فعل وخلق تنها از فاعل قادر صادر نمی شود؛ چرا كه برای قادراز آن جهت كه قادر است فعل وترک مساوی است.

ص: ۱۴۲

بنابراين:

۱. يا بايد يكی از طريفين بدون ترجيح ومخصص صادرشده باشد؛

۲. يا امری از بيرون درتخصيص وترجيح يكی از طرفين دخيل باشد؛

۳. ویا ویژگی درخود فاعل باشد که یکی از طرف فعل وترک را ترجیح دهد.

اما ترجیح بدون مرجح محال باطل است همین طور دخالتی امری درفاعلیت الهی موجب امکان الهی است وباطل. پس باید برای خداوند تعالی وصفی باشد وآن وصف مطلق علم نیست که نسبتش به دوطرف مساوی است، بلکه باید وصفی باشد که شأنش تخصیص وترجیح یکی از طرف فعل وترک است، وآن وصف اراده است.

اشاره مصنف به دلیل عقلی: تخصیص بعض ممکنات به ایجاد دروقت معین وتخصیص ممکن دیگر به وقت معین دیگر دلیل بر وجود اراده است.

متن: المسأله الرّابعه فی إرادته تعالی

و الدلیل[:مبتدا] علی ثبوت الإراده له تعالی ـ بعد ما اتّفق جمیع أرباب العقول[:حکما وفلاسفه] و أهل الملل[:کسانیکه به نقل اعتماد می کنند] علی إطلاق القول بأنّه تعالی مرید، و شاع ذلک فی کلام اللّه تعالی و کلام الأنبیاء (ع) ـ هو کونه تعالی قادراً؛ فإنّ القادر لا یصحّ أن یصدر عنه ـ من حیث هو قادر ـ أحد الطرفین[:یکی از طرفین فعل وترک ویا یکی از فعل نسبت به فعل دیگر] بخصوصه؛ لاستواء نسبه القدره إلی الطرفین، بل لا بدّ من أن یتخصّص و یترجّح أحد الطرفین لیصحّ صدوره عنه، و یکون ذلک[:تخصص وترجح] لا محاله بصفه شانها[:صفت] ذلک[:تخصیص وترجیح]؛ لامتناع التخصیص من غیر مخصّص، و[:عطف برالتخصیص] احتاج الواجب تعالی فی فاعلیّته إلی أمرٍ منفصلٍ.

و لا یمکن أن یکون المخصّص هو مطلق العلم؛ لکونه[:مطلق علم] کالقدره فی تساوی النسبه إلی الطرفین.

ص: ۱۴۳

و إلى هذا[:استدلال عقلی] أشار المصنّف بقوله : (وتخصيص بعض الممكنات) دون بعض (بالإيجاد فی وقت) دون وقت (يدلّ على إرادته).

فرق بین اراده واختیار ومشیت ۹۵/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق بین اراده واختیار ومشیت

فرع دوم: فرق بین اراده واختیار ومشیت

اولین وصفی الهی که اثبات کردیم قدرت بود. درآنجا بیان کردیم که حق تعالی مختار است. حال سوال این است که آیا اراده همان اختیار نیست؟ اگر اراده همان اختیار باشد که قبلا بیان شد ونیازبه بحث مستقل ندارد واگر اراده غیر از اختیار است فرق شان درچیست؟

جواب: دلایل وجود واوصاف الهی نوعاً انی اند، وما از طریق اوصاف مخلوقات که معالیل الهی اند پی می بریم که باری تعالی آن وصف را دارد. ودرمخلوقات اراده با قدرت فرق دارد ولذا جا دارد که به هرکدام جدا گانه پرداخته شود، وبیان گردد که آیا درحق تعالی هم اراده غیر از اختیار است یا عین اختیار.

فرق اراده واختیار انسان ها: اختیار درانسان ها به معنای انتخاب یکی از طرف فعل وترک ومیل به آن است واراده قصد صدور همان چیزی است که انتخاب شده. بعبارت دیگر انسان بعد از تصور دوطرف فعل وترک، تصدیق می کند که مثلا فعل فائده دارد وترک فائده ندارد ویا این فعل نسبت به آن فعل فائده دارد یا فائده اش زیاد تر است وبه دنبال آن میل وشوق به صدور آن پیدا می شود واراده این شوق را تشدید می کند وبه دنبال آن قوای تحریکی شروع به فعالیت می کنند وفعل را به وجود می آورد. پس اختیار میل است واراده قصد صدور آن میل ویا اختیارشوق است واراده تشدید شوق یا شوق مؤکد.

ص: ۱۴۴

اراده واختیار درواجب تعالی: بعداً بیان خواهد شد که راده به معنای قصد شوقی برای حق تعالی وجود ندارد ولذا به نظر می رسد که درحق تعالی اراده همان اختیار باشد.

مشیت واراده: درمتون دینی مشیت الهی فراوان به چشم می خورد. آیا مشیت غیر از اراده است یا با اراده فرقی ندارد؟

شارح مقاصد می گوید: بین مشیت واراده فرقی نیست، جز نزدکرّامیه که معتقد اند مشیت صفت ازلی وواحد است، امّا اراده اولاً حادث است وثانیاً به تعداد مرید اراده وجود دارد.

فرع سوم: عینیت یا غیریت اراده با ذات

سوال: آیا اراده صفتی است عین ذات الهی یا زائد برذات الهی؟

جواب: درباب عینیت یا غیریت اراده با ذات الهی اختلاف وجود دارد:

اشاعره وجمهورمعتزله: اراده صفتی است اولاـ قدیم، ثانیا زائد برذات الهی وثالثا مثل سایر صفات حقیقی قائم به ذات الهی است، برخلاف صفات اضافی که قائم به طرفین اند نه قائم به ذات الهی.

جبائیه: اراده صفتی زائد برذات وقائم به ذات است، نه قائم به محل.

کرّامیه: اراده صفتی حادث قائم به ذات الهی است، نه عین ذات.

نجّار: اراده صفت سلبی است به معنای غیرمکره وغیرساهی.

فلاسفه: اراده همان علم به نظام احسن است وچنانکه بیان شد علم عین ذات الهی است.

کعبی: اراده الهی وقتی که به فعل خودش تعلق گیرد همان علم است وزمانیکه به فعل غیر مثلا انسان ها تعلق گیرد به معنای امر است.

متن: ثمّ الفرق بین الإراده و الاختیار هو أنّ الاختیار إیثار[:انتخاب] لأحد الطرفین و میل إلیه، و الإرادهَ هی القصد إلی إصدارِ ما تؤثّره و تمیل إلیه، فکأنّ المختار ینظر إلی الطرفین و یمیل إلی أحدهما و المرید ینظر إلی الطرف الّذی یمیل إلیه، هذا[:تفاوت] فی الشاهد[:یعنی درما انسان ها]. و أمّا فی الباری تعالی[:یعنی درغائب]، فیُشبه أن یکون کلاهما واحداً.

ص: ۱۴۵

أمّا المشيئه، ففی "شرح المقاصد" أنّه: «لا فرق بینها[:مشیت] وبین الإراده إلّا عند الکرّامیه، حیث جعلوا المشیئه صفهً [۱]واحده [۲] أزلیّه تتناول ما شاء اللّه بها[:مشیت] من إحداث محدَث، و الإراده [۱]حادثهً [۲]متعدّده تعدّد المرادات».

ثمّ اختلفوا فی إرادته تعالی: فعند الأشاعره وجمهور معتزله البصره: صفه [۱]قدیمه [۲]زائده علی الذات [:ذات خداوند تعالی] [۳]قائمه بها[: ذات] کسائر الصفات الحقیقه عندهم[صفات اضافی قائم به طرفین است، نه قائم به ذات].

و عند الجبائیّه: صفه زائده قائمه لا بمحل.

و عند الکرامیّه: صفه حادثه قائمه بالذّات[:ذات خداوند تعالی].

و عند ضرار: نفس الذات.

و عند النجّار: صفه سلبیّه هی کون الفاعل لیس بمُکرَهٍ و لا ساهٍ[:اراده به علم احتیاج دارد ولذا لاساهٍ را هم مطرح می کند].

و عند الفلاسفه: العلم بالنظام الأکمل[: اراده همان علم به نظام احسن است، حتی به لحاظ مفهوم].

و عند الکعبی: إرادته لفعله تعالی العلم به، و لفعل غیره الأمر به[:فعل].

اراده الهی همان علم به مصلحت است ۹۵/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اراده الهی همان علم به مصلحت است

محققین معتزله و...: اراده الهی عبارت است از علم به مصلحت موجود درفعل الهی، که ابوالحسین آنرا داعی می نامد.

مصنف: مصنف مثل محققین معتزله اراده را همان داعی می داند که عین ذات الهی است، والا لازم می آید یا تسلسل ویا تعدد قدما.

توضیح مطلب: اگر اراده همان داعی که عین ذات است نباشد، یا حادث است ویا قدیم، و درهرصورت _ یعنی چه حادث باشد وچه قدیم _ یا قائم به ذات الهی اند ویا قائم به ذات خود.

پس اراده زائد برداعی الهی ویا زائد برذات الهی چهار حالت دارد:

ص: ۱۴۶

۱. اراده ی حادث وقائم به ذات الهی، چنانکه کرّامیه می گویند؛

۲. اراده ی حادث وقائم به ذات خود، چنانکه جبّائیه قائل اند؛

۳. اراده ی قدیم وقائم به ذات الهی، که اشاعره معتقد اند؛

۴. اراده ی قدیم وقائم به ذات خود، که قائل ندارد.

بطلان حالت اول ودوم: چنانچه اراده حادث باشد، حال چه قائم به ذات الهی وچه قائم به ذات خود، لازم می آید که مسبوق باشد به اراده ی دیگر؛ چرا که هرامر حادث مسبوق است به اراده ی فاعل، حال اگر اراده سابق هم زائد وحادث باشد مسبوق است به اراده ی فاعل وهکذا فیتسلسل وهو محال.

بطلان حالت سوم: اگر اراده قدیم باشد وقائم به ذات الهی لازم آید تعدد قدما که باطل است؛ چرا که متکلمین هرامر قدیم را واجب می دانند.

برمنبای فلاسفه هرقدیمی را واجب نیست، ولی اراده الهی اگر قدیم وزائد برذات الهی باشد باید مسبوق باشد به اراده ی دیگر آن راده مسبوق خواهد به اراده ی دیگر وهکذا فیتسلسل که محال است وباطل. پس اراده نمی تواند قدیم وزائد برذات الهی باشد.

بطلان حالت چهارم: حالت چهارم که اراده الهی قدیم وقائم به ذات خود باشد تصور دارد اما هم مستلزم تسلسل وباطل است وهم قائل ندارد.

نتیجه: باتوجه به بطلان چهار حالت حادث وقدیم بودن اراده باطل است. پس اراده عین ذات الهی است.

فرع چهارم: شرح اراده حق تعالی

لاهیجی: انسان مرید است وبا اراده وانجام کاری چیزی را که ندارد به دست می آورد. پس اراده ی انسان نسبت به چیزی که وجود ندارد وفاعل با رسیدن به مراد ومقصود کامل می شود. اصطلاحاً به چنین اراده، قصد ویا اراده ی شوقی می گویند. حال آیا چنین اراده ی برای حق تعالی هم وجود دارد یا خیر؟ بعبارت دیگر اراده الهی به چه معناست، به معنای قصد است یا معنای دیگر دارد؟

جمهورمتکلمین: حق تعالی فاعل بالقصد است به این معنا که مثل انسان اراده ی شوق دارد وافعالش را با قصد انجام می دهد.

فلاسفه: اراده به معنای قصد برای حق تعالی ممنوع است؛ چرا که اراده ی شوقی نسبت به چیزی است که وجود ندارد وفاعل با انجام فعلی که به آن شوق دارد کامل می شود، وحال آنکه حق کامل است واستکمال واجب تعالی معنا ندارد.

متن: وعند المحقّقین من المعتزله کأبی الحسین و جماعهٍ من رؤساء المعتزله کالنّظام و الجاحظ و العلّاف والبلخی و الخوارزمی: العلم بما فی الفعل من المصلحه[بیان ما]. و یسمّیه[:علم به مصلحت را] أبو الحسین بالداعی. واختاره[:همین تفسیر ونام گذاری را] المصنّف فقال : (و لیست[:اراده] زائده علی الداعی[که عین ذات است] و إلّا[:اگر اراده زائد برداعی باشد] لزم التسلسل أو تعدّد القدماء)؛ یعنی لو کانت الإراده زائدهً علی الداعی الّذی هو عین الذات لکانت إمّا حادثهً فی الذات ــ علی ما زعمه الکرامیه ــ أو لا ـ فی محل[:یعنی جوهر وقائم به خودش است] ــ علی ما زعمه الجبائیّه ــ وعلی التقدیرین یلزم التسلسل؛ لأنّ حدوث الإراده یستلزم ثبوت إراده أُخری مخصِّصهٍ للأُولی و یعود الکلام فیها.

و إمّا قدیمهً قائمهً بذاته تعالی ــ علی ما زعمه الأشاعره ــ فیلزم تعدّد القدماء.

و اعلم: أنّ إرادته تعالی عند جمهور المتکلمین عباره عن القصد إلی إصدار الفعل، کما فی المشاهَد[:یعنی شاهد].

و عند الفلاسفه یمتنع القصد علی الواجب تعالی؛ لأنّ الفاعل بالقصد یکون فعله لغرض، وکلّ قاصد للغرض مستکملٌ به، سواء کان الغرض عائداً إلیه أو إلی غیره؛ لأنّ إیصال النفع إلی الغیر إذا کان عن قصد شوقی یکون استکمالاً.

ص: ۱۴۸

مؤید از کلام شیخ بر قصدی نبودن اراده ی حق ۹۵/۱۱/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مؤید از کلام شیخ بر قصدی نبودن اراده ی حق

بحث دربیان اراده الهی داشتیم وبیان کردیم که اراده قصدی یا شوقی نسبت به چیزی است که وجود ندارد وحق تعالی کامل است ولذا اراده شوقی ندارد. مؤید این کلام بیان شیخ است دراشارات که حق تعالی را جواد می داند.

بیان شیخ دراشارات: یکی از اوصاف الهی جود است، اما وجود چیست، آیا به هربخششی جود اطلاق می شود یا جود بخشش خاصی است؟

تعریف جود: جود افاده وبخشی است که اولا آن بخشش ینبغی باشد وثانیا برای به عوض نباشد. پس جود بخششی مقید به قید ینبغی ولا لعوض.

مراد از ماینبغی: ماینبغی دوحیث دارد یکی اینکه آنچه که افاده می شود خودش فی نفسه ینبغی باشد، ودیگر اینکه علاوه بر ینبغی بودن فی نفسه نسبت به کسی که افاده می شود هم ینبغی باشد؛ مثلا چاقو فی نفسه ینبغی است ولی اگر به کودک داده شود ینبغی نیست.

مراد از عوض: عوض اعم از امور عینی است، شامل مدح وثنا، تخلص از مذمت وتوصل به درجه بالای شرافت هم می شود. پس کسی که می بخشد که برای حمد وثنا یا تخلص از مذفت ویا رسیدن به شرافت دنبال عوض است وصفت جواد سزا وار او نیست.

باتوجه به تعریف جواد: اولا، جواد حقیقی کسی است که می بخشد بدون هیچ گونه شوق وعرضی.

ثانیا، کسی می بخشد برای تخلص از مذمت یا حد اقل برای فرار از عدم تحسین، چنین بخششی جود نیست وفاعل آن هم متصف به جواد نمی شود.

ص: ۱۴۹

ثالثا، من نکردم که خلق تاسودی کنم بلکه تا بربنده گان جودی کنم

مفاد این شعر که غرض الهی از خلق مخلوقات جودی بر بنده گان باشد مقبول فلاسفه نیست؛ چرا که حق تعالی غرضی جز ذات خودش ندارد؛ یعنی باری تعالی چون جواد است جود کرده، نه اینکه غرضش جود بر بنده گان باشد.

متن: قال الشیخ فی الإشارات": «الجُود إفاده[:حالت جنس دارد] [۱]ما ینبغی [۲]لا لعوض. ولعلّ من یهب السکّین لمن لا ینبغی لیس جواداً و لعلّ من یهب لیستعیض[:که عوض بگیرد] مُعامِل ولیس بجواد.

وليس العِوض كلّه عيناً، بل وغيرُه حتّى الثّناء والمدح والتخلّص عن المذمّه و التوصّل إلى أن يكون على الأحسن أو على ما ينبغى. فمن جاد ليشرّف أو ليُحمَد أو ليحسّن به ما يفعل، فهو مستعيض غيرُ جواد.

فالجواد الحقّ هو الّذى يفيض منه الفوائدُ[:ازش فوائد سرازير می شود، می ریزد] لا لشوقٍ منه[:یعنی دنبال تحصيل كمال مفقود نیست] وطلبٍ قصدىّ لشى ء يعود إليه.

و اعلم: أنّ الّذى يفعل شيئاً لو لم يفعله قُبِّح به[:برترک فعل تقبيح می شود] أو لم يحسّن منه، فهو بما يفيده مِن فعله متخلّص [:متخلص ازمذمت یا عدم تحسين]. انتهى».

اشکال وجواب ۹۵/۱۱/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اشکال وجواب

بحث دراین بود که حق تعالی اراده ی قصدی ندارد تا با انجام فعل استکمال پیدا کند، بلکه اراده حق تعالی عین علم به نظام احسن وعین جود اوست.

اشکال: انجام کار خیر سه گونه ممکن است:

۱. انجام که کار خیر را برای اینکه خیر است برای فاعل؛

۲. انجام کارخیر به این لحاظ که خیر است بری دیگری؛

ص: ۱۵۰

۳. انجام کار خیر به این لحاظ که فی نفسه کار خیر است، نه اینکه خیر باشد برای فاعل ویا برای دیگری.

اراده ی کار خیر به نحو اول ودوم اراده ی قصدی است وبا کمال فاعل منافات دارد. اما می شود اراده ی کال خیر ازقسم سوم باشد که با کمال فاعل منافات ندارد. پس حق تعالی می تواند اراده کند کار خیر را به این لحاظ که کار خیر است وچنین اراده ی با کمال الهی منافات ندارد.

جواب: انجام کار خیر به این لحاظ که فی نفسه خیر است، نه برای فاعل یا برای دیگر، با اراده ی قصدی نیست، بلکه صرف علم کافی است برای انجام آن، اراده ی زائد برعلم نیاز نیست. پس اراده ی حق تعالی اراده ی قصدی نیست.

متن و ما قيل: من أنّه لِمَ لا يجوز أن يقصد أحدٌ شيئاً يحبُّه لمجرّد أنّه خير فى نفسه لا لأنّه خير له[:احد]؟

فجوابه: أنّ ما هو خير فى نفسه لو لم يكن أولى به[:فاعل]، لم تكن إرادته قصداً، بل يكون الداعى إلى فعله[:خير] مجرّدَ العلم

بخیریّته لا أمرٌ آخَرُ فتکون إرادته[:خیر] عقلیّةً محضه[:اراده ی که از سنخ علم است از سنخ عقلی محض است].

یکی بودن علم واراده ی الهی ۹۵/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: یکی بودن علم واراده ی الهی

فلاسفه ی مشاء اراده الهی را علم به نظام احسن می دانند ومی گویند با وجود علم فعلی نیاز به اراده ی مستقل نیست. اما درروایات داریم که خداوند تعالی مرید است وباتوجه به این روایات اشکالاتی برفلاسفه می شود.

اشکال(فإن قیل): علم خداوند تعالی به تمام اشیا تعلق می گیرد، وحال آنکه اراده الهی به هرشی تعلق نمی گیرد؛ مثلا حق تعالی به ظلم،کفر، شرور، قبائح وسیئات علم دارد، اما اراده الهی به این امور تعلق نمی گیرد. پس اراده الهی نمی تواند همان علم باشد والا باید به کفر، ظلم، شرورو... هم تعلق می گرفت.

ص: ۱۵۱

جواب نقضی: شما هم قبول دارید که سمع وبصر عین علم است، ولی می گویید که متعلق علم تمام اشیا ست، اما متعلق سمع وبصر مسموعات ومبصرات است، نه تمام اشیا. پس عینیت اراده وعلم مستلزم عینیت متعلق اراده وعلم نیست.

جواب حلّی: اراده علم به نظام احسن است، نه مطلق علم، وهرچه که متعلق علم به نظام احسن است متعلق اراده هم است. پس متعلق اراده وعلم به نظام احسن فرق ندارد، متعلق علم نظام احسن مصالح است متعلق اراده هم مصالح است. سمع وبصر هم مطلق علم نیست، بلکه سمع همان علم به مسموعات وبصر علم به مبصرات است، ومتعلق سمع وبصر وعلم به مسموعات ومبصرات هم یکی است بنابراین سمع وبصر هم نقض محسوب نمی شود.

متن: فإن قیل: إرادته تعالی لا یصحّ أن تکون عینَ علمه؛ فإنّه تعالی یعلم کلّ شی ء و لا یرید کلّ شی ء؛ فإنّه لا یرید شرّاً و لا ظلماً و لا کفراً و لا شیئاً من القبائح و السیّئات، فإرادته تعالی أمر آخر وراء علمه.

قلنا: لا یلزم من کون إرادته عین علمه و[:عطف برکون] تعلّقِ علمه بکلّ شی ء أن تتعلّق إرادته أیضاً[:مثل علم] بکلّ شی ء؛ فإنّ الإراده لیست هو العلم مطلقاً[:بدون قید]، بل العلم بما فیه مصلحه و خیر، و هذا کما أنّ سمعه و بصره راجعان عند المحقّقین إلی العلم ولا یلزم منه[:رجوع سمع وبصر به علم] تعلّق السمع بما سوی المسموع و لا تعلق البصر بما سوی المبصر، فلیتفطّن.

سمیع وبصیربودن الهی ۹۵/۱۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: سمیع وبصیربودن الهی

مساله پنجم: سمع وبصرالهی

سمع وبصـر از اوصاف الهی است. دلیل مدعا: اولاً، جمیع اهل ادیان اجماع دارند برسمیع وبصیر بودن الهی؛ ثانیاً، کتاب وسنت معتبر برسـمیع وبصـیر بودن الهی دلالت دارد؛ وثالثاً سـمیع وبصـیر بودن الهی ضـرورت دین است؛ یعنی درکتاب وسـنت سمیع وبصـیر بودن الهی به حـدی وافر است که مساله از ضـررویات دین به شـمار می آیـد، مثل اصل معاد که به دلیل کثرت آیات وروایات از ضـرروریات دین به حساب می آید، اما جزئیات معاد درکتاب وسـنت آمده ولی به حدی نیست که از ضرروریات دین باشند.

ص: ۱۵۲

مراد مصـنف از «ادراک» درعبارت «نقل دلالت می کند براتصاف الهی به ادراک» سـمیع وبصـیر بودن الهی است؛ چرا که ولو ادراک شامـل ذوق، شم ولمس می شود، امـا دربـاب ذوق، شم ولمس الهی نقـل ــ یعنی اجمـاع، کتاب وسـنت ــ وارد نشـده است. نبابراین مراد خواجه از «ادراک» سمیع وبصیر بودن الهی است.

متن: المسأله الخامسه فی سمعه و بصره

قـد علم بالضـروره من الدّین و ثبت فی الکتاب و السـنّه وانعقد علیه إجماع أهل الأدیان علی أنّه تعالی سـمیع بصـیر. و إلیه أشار بقوله :(و السـمع[:نقل] دلَّ علی اتّصافه بالإدراک (؛ أی السـمع و البصـر دون الذوق و الشمّ و اللّمس؛ لعدم ورود السـمع[:نقل] بها[:ذوق، شم ولمس] و إن کان الإدراک یشملها جمیعاً.

معنای ادارک درکلام خواجه سمیع وبصیر بودن الهی است ۹۵/۱۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنای ادارک درکلام خواجه سمیع وبصیر بودن الهی است

بحث درسـمیع وبصـیر بودن الهی داشتیم وادراک درکلام مصنف را به سمیع وبصیر تفسیر نمودیم، موئید این تفسیر کلام خود مصنف است درشرح رساله العلم.

موئید تفسیر«ادراک» به سـمع وبصـر از شـرح رساله العلم: ادراک حسـیی وادراک علمی دراصل ادراک مشترک اند، اما دوتا فرق دارنـد: یک. ارداک حسـی با آلت جسـمانی که همان حواس انـد به دست می آیـد، اما ادراک علمی نیاز به آلت ندارد، بلکه قوه عاقله بـدون آلت تعقل می کند؛ دو. به دلیل نیاز ادراک حسـی به آلت وعدم نیاز ادراک علمی به آلت حواس نه می تواننـد خودشـان را درک کننـد، نه آلت شـان را ونه فعل شان را؛ چرا که درهیـچ یک از این سه درک آلت وجود نـدارد، اما عاقله که نیاز به آلت نـدارد هم می توانـد خودش را درک کنـد، هم آلت خودش یعنی حواس را که درمقدمات تعقل کمک می کنند وهم فعل خودش یعنی تعقل خودش را.

ص: ۱۵۳

سوال: آیا باری تعالی ارداک حسی دارد؟

جواب: متکلمین دو گروه اند: آنهای که باری تعالی جسم لطیف ویا مباشر جسم می دانند، برای خداوند تعالی ادراک حسی قائل اند. درمقابل کسانیکه حق تعالی را مجرد ومنزه از جسم وجسمانی بودن می دانند، طبعاً ادراک حسی را هم برای باری تعالی نمی پذیرند.

سوال: قران کریم باری تعالی توصیف می کند به سمیع وبصیر، با نفی ادراک حسی باری تعالی این آیات چه معنایی دارند؟

جواب: سمع وبصر از الطف حواس ونزدیک به عقل اند ولذا درمواضع زیادی از علم تعبیر به سمع وبصر شده است؛ مثل گفته ی باری تعالی درباره ی مشرکین: « مشرکین گفتند اگر گوش می کردیم وتدبّر از جهنمیان نبودیم»؛ ویا این بیان حق تعالی: « ای پیامبر مشرکین به تو نگاه می کنند ولی نمی بینند»، که درآیه اول مراد از «نسمع» ودرآیه دوم مراد از «لایبصرون» تصدیق وبارو است. ویا مواضع بیشمار دیگر که از علم تعبیر به سمع وبصر شده است. پس به دلیل الطف بودن سمع وبصرنسبت به شم، ذوق ولمس است که: اولاـ باری تعالی توصویف شده به سمیع وبصیر، ولی به شام، ذائق ولامس توصیف نشده است؛ ثانیا، مراد از سمیع وبصیر بودن علم به مسموعات وعلم به مبصرات است؛ وثالثا، درعلوم عقلی فرقی نیست بین سمیع وبصیر با سمع وبصر وخداوند تعالی هم سمیع وبصیر است ودارای سمع وبصر، اما ادبیان می گویند سمیع وبصیر صفت مشبه است ودلالت برثبات می کند وسمع وبصر دلالت برحدوث ولذا باری تعالی وصف می شود به سمیع وبصیر، ولی سمع وبصر صفت حق تعالی قرار نمی گیرند.

ص: ۱۵۴

نکته: شاید وجه الطف بودن سمع وبصر این باشد که لمس، ذوق وشامه به دلیل انغمار درماده درتمامی حیوانات غیر مجزد وجود دارد، ولی سمع وبصر چنین نیست مثلا- عقرب ویا خفاش باصره ندارند ویا به دلیل باشد که ادراک سمعی وبصری احیاج به تماس با مبصر ومسموع ندار وحال آنکه ادراک لمسی، ذوقی وشمی احیاج به تماس ملموس، مذوق ومشموم دارد.

نظر اکثر متکلمین درباب ادراک الهی:

درنسبت ادراک وعلم اختلاف است که آیا ادراک صفتی است اعم از علم، یا مرادف علم ویا اخص از علم؟ محققین از متکلمین معتقد اند که ادراک عام است ودارای دومصداق: یکی ادراک حسی ودیگری ادراک علمی. اما اکثرمتکلمین ادراک را منحصر می کنند به ادراک حسی، وبین شان دونزاع وجود دارد: یکی درجواز وعدم جواز وصف باری تعالی به ادرک، ودیگری درصورت توصیف باری تعالی به ادراک مراد از ادراک چیست؟ برخی شان می گویند مراد از ادراک احساس است وبرخی دیگر می گویند مراد از ادراک علم به محسوسات است.

متن: قال المصنّف فی "شرح رساله العلم": «الإدراک کالجنس للإدراک الحسّی و الإدراک العلمیّ، و الإدراکُ الحسّیّ إنّما یحصل بالآلات الجسمانیّه الّتی هی حواسّ، و الإدراک العلمی إنّما یحصل للذّات العاقله من غیر آله، ولذلک[:چون ادراک حسی آلت می خواهد وادراک عقلی آلت نمی خواهد] لا- یدرک حسٌّ نفسَه و لا- آلته؛ فإنّه لا- آله تتوسّط بینه[:حس] وبینها[:خود حس وآلت حس]، ویدرک الذات العاقله نفسَها و آلاتها[:اگرآلتی داشته باشد] و تعقّلاتها.

أمّا الباری تعالی، فکلّ من یعتقد أنّه جسم أو مباشر للأجسام، فقد یمکن له أن یصفه بالإدراک الحسّیّ و کلّ من ینزّهه عن ذلک[:جسم ومباشرت اجسام] فینزّهه أیضاً عن هذه الوصف[:ادراک حسیی].

ص: ۱۵۵

و لمّا کان السّمع و البصر ألطف الحواسّ و أشدّها مناسبةً للعقل، عُبّر بها عن العلم فی کثیر من المواضع، کما فی قوله تعالی : «وَ قالُوا لَوْ کُنَّا نَسْمَعُ[:یعنی باور وتصدیق می کردیم] أَوْ نَعْقِلُ ما کُنَّا فِی أَصْحابِ السَّعِیرِ» و فی قوله تعالی : «وَ تَراهُمْ یَنْظُرُونَ إِلَیْکَ وَ هُمْ لا یُبْصِرُونَ[:یعنی ای پیامبر مشرکین تورا می بینند ولی تصدیق نمی کنند] ». و فی غیر ذلک من المواضع الّتی لا یمکن أن تعد. و لذلک[:لطافت سمع وبصر وتعبیر از آنها به علم] [۱]وصفوا الباری تعالی بالسمیع و البصیر دون الشامّ و الذائق و اللّامس، [۲]وعنوا بهما[:سمیع وبصیر] العلمَ بالمبصرات و المسموعات، [۳]وفرّقوا بین السامع و السمیع و المبصر و البصیر[:سامع ومبصر دلالت برحدوث می کنند ولذا برخداوند اطلاق نشده، ولی سمیع وبصیر صفت مشبه اند ودال برثبات ولذا بر باری تعالی اطلاق می شوند]، و جمیع ذلک من المباحث اللفظیه[:یعنی سامع وسمیع ومبصر وبصیر فرق لفظی دارند، والا درفلسفه بین سامع وسمیع ویا مبصر وبصیر فرقی نیست].

و أکثر المتکلّمین یخصّصون الإدراک بالحسّی و یتنازعون فی جواز وصف الباری تعالی به. ثمّ فی المراد منه[:وصف] إذا وصفوه به[:وصف] فیذهب بعضهم إلی الإحساس و بعضهم إلی العلم بالمحسوسات انتهی».

معنای سمیع وبصیر بودن الهی ۹۵/۱۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنای سمیع وبصیر بودن الهی

از بیانات گذشته به دست آمد که اولا دلیل نقلی دلالت می کند برسمیع وبصیر بودن الهی وثانیا مراد از سمیع وبصیر بودن الهی علم به مسموعات وعلم به مبصرات است.

سوال: به چه دلیل سمیع وبصیر بودن الهی را تفسیر کردید به علم مسموعات وعلم به مبصرات، وحال آنکه معنای اصطلاحی سمیع وبصیر ادراک حسی از طریق سامعه وباصره است؟

ص: ۱۵۶

جواب: درجای خودش ثابت شده که واجب تعالی جسم وجسمانی نیست وعقل می گوید موجودی که جسم وجسمانی نباشد محال است که سمیع وبصیر به معنای مصطلح باشد. جمع آن دلیل نقلی با این دلیل عقلی این است که حق تعالی سمیع وبصیر است اما بدون آلت وابزار حسی، وسمیع وبصیر بودن بدون ابراز حسی معنایش علم به مسموعات وعلم به مبصرات است. پس دلیل ما بر تفسیر سمیع وبصیر به علم به مسموعات وعلم به مبصرات عقل است.

متن: فقوله: (و العقل علی استحاله الآلات) إشاره إلی تنزیهه تعالی عن الجسمیّه و مباشره الأجسام[:قوه ی مباشر اجسام]، فوجب من مجموع الدلالتین[:دودلالت که درکلام خواجه آمد] القول بکونه تعالی سمیعاً بصیراً من دون آله و جارحه.

دلیل عقلی برسمیع وبصیر بودن الهی ۹۵/۱۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل عقلی برسمیع وبصیر بودن الهی

بیان شد که دلیل نقلی دلالت می کند برسمیع وبصیر بودن الهی، اما برخی برسمیع وبصیر بودن الهی دلیل عقلی ارائه کرده اند.

دلیل عقلی برسمیع وبصیر بودن الهی(قیاس مرکب):

قیاس اول: الله تعالی حی است وهرحی امکان دارد متصف به سمیع وبصیر شود. پس الله تعالی امکان دارد متصف به سمیع وبصیر شود.

قیاس دوم: اتصاف حق تعالی به سمیع وبصیر ممکن است وهرچه که برای حق تعالی ممکن باشد بالفعل است. پس اتصاف حق تعالی به سمع وبصر بالفعل است.

صغرای قیاس اول وکبرای قیاس دوم درجای خودش اثبات شده است. اما کبرای قیاس اول نیاز به اثبات دارد، وبرای اثبات دوراه وجود دارد:

راه اول: برهان سبروتقسیم: موجود یا حی است ویا جماد، وجماد سمیع وبصیر نیست اما حی سمیع وبصر است. حال اگر اوصاف حی را بررسی کنیم می بینیم که سمع وبصر مربوط به حیات است نه مربوط به اوصاف دیگر موجود حی. پس هرجای که حیات باشد سمع وبصر هم وجود دارد.

ص: ۱۵۷

متن: و فی قوله: «والسمع دلّ إلی آخره» إشاره إلی ضعف ما[:دلیل عقلی] استدلّ به بعضهم علی کونه تعالی سمیعاً و بصیراً، وهو[:دلیل] أنّه تعالی حیّ، وکلّ حیّ یصحّ اتّصافه بالسمع و البصر، وکلّ ما یصحّ فی حقّه سبحانه، یجب أن یکون ثابتاً له بالفعل؛ لبراءته عن القوّه و الإمکان.

و ذلک[:ضعف دلیل عقلی] لتوقّفه[:دلیل] علی أنّ الحیاه فی الغالب یقتضی صحّه السمع و البصر. وغایه متشَبَّثهم[:مستمسک] فی ذلک[:غالباً حیات مقتضی سمع وبصراست] [۱]إمّا طریق السبر و التقسیم علی ما ذکره إمام الحرمین [بیان سبروتقسیم:]فإنّ الجماد لا یتّصف بقبول السمع و البصر، و إذا صار[:جماد] حیّاً اتّصف بهما إن لم تقم به آفه ثمّ إذا سبرنا صفات الحیّ، لم نجد ما یصحّح قبولَه[:حی] لهما[:سمع وبصر] سوی کونه حیّاً و لزم القضاء[:حکم] بمثل ذلک فی حقّه تعالی.

کلام الهی ۹۵/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: کلام الهی

مساله ششم: کلام الهی

کلام دومعنا دارد:

۱. کلام به معنای مابه التکلم یا کلام لفظی که شنیده می شود ومرکب است از اصوات وحروف، ودرفارسی می گوییم گفتار؛

۲. کلام به معنای تکلم که عبارت است ازقدرت بر القای کلام لفظی، ودرفارسی می گوییم گفتن.

صفت متکلم: کلام به معنای دوم وصف متکلم است وقائم به او، نه کلام به معنای اول؛ چرا که کلام به معنای اول از جنس صوت وقائم به هواست، نه قائم به متکلم، وحال آنکه وصف ویژگی موصوف است وقائم به او.

سوال: کلام به معنای تکلم که صفت متکلم است درانسان ها متوقف است بر آلت وجارحه آیا چنین وصفی می تواند برای حق تعالی باشد؟

جواب: حق تعالی متکلم است؛ چرا که: اولاـ هم انبیاء خبری از متکلم بودن الهی داده اند، وهم کتب الهی را که مشتمل بر اخبار، امر، نهی، استفهام وتعجب است به عنوان کلام الهی آورده اند؛ ثانیا، متکم بودن الهی امر ممکن است(به این دلیل که حق تعالی قادرمطلق است وقادر مطلق اوصافی را که ممکنات با آلت دارند می تواند بدون آلت داشته باشد) وثالثاً هر امر ممکنی را که انبیاء الهی از او خبر می دهند واجب التصدیق است؛ چرا که معجزه دلیل برصدق آنهاست. بنابراین حق تعالی متکلم است.

ص: ۱۵۸

کلام خواجه که گفته:«عموم قدرت الهی برمتکلم بودن او دلالت می کند» معنایش همان است که بیان شد؛ یعنی قدرت مطلق الهی به علاوه اخبار انبیاء از متکلم بودن دلالت می کنند برمتکلم بودن الهی.

متن: المسأله السادسه فی کلامه تعالی

اعلم: [۱]أنّ لفظ الکلام حقیقه فی هذا الملفوظ المسموع و المرکّب من الأصوات و الحروف. [۲]وقد یطلق و یراد به التکلّم، أعنی: القدره علی القاء الکلام بالمعنی الأوّل، و هذا المعنی الثّانی هو صفه المتکلّم قائم به[:متکلم]، و الکلام بالمعنی الأوّل هو ما به التکلّم و لیس صفه للمتکلّم و لا قائماً به[:متکلم]، بل هو قائم بالهواء؛ لکونه[:کلام به معنای اول] من جنس الأصوات کما عرفت فی «مباحث الاعراض».

و هذا ــ أعنی: التکلّم و إلقاءَ الکلام ــ یتوقّف فینا علی آله و جارحه لا محاله.

و قد أخبر الأنبیاء ــ علیهم السلام ــ بأنّ اللّه تعالی متکلّم، و جاؤوا بکلام أخبروا أنّه کلام اللّه تعالی، و هو منقسم إلی إخبار و أمر و نهی إلی غیر ذلک[:استفهام، تعجب و...] من أقسام الکلام، و دلّت المعجزه علی صدقهم، وهو أمر ممکن؛ فإنّه وإن کان

متوقفاً فینا علی الآله وممتنع صدوره عنّا بدونها[:آلت]، لکن لا یدل ذلک[:امتناع کلام بدون جارحه درما] علی کونه[:کلام] ممتنعاً فی حقّه تعالی أیضاً[:همان طورکه درما بدون جارحه ممتنع است] بدون الجارحه و الآله؛ لعموم قدرته التامّه و ضعف قدرتنا الناقصه. وکلّ ما أخبر الأنبیاء _ علیهم السلام _ عن اللّه تعالی من الممکنات یجب تصدیقهم فیه[: خبردادن شان] علی ما أخبروا به[:یعنی به همان نحوی که خبر داده اند] من غیر تأویل و صرف عن ظاهره.

و هذا معنی قوله: (وعمومیه قدرته یدل علی ثبوت الکلام) ؛ أی بعد ضمّ إخبار الأنبیاء _ علیهم السلام _ کما عرفت فالکلام الّذی هو من صفته تعالی هو بمعنی التکلّم؛ فإنّ المتکلّم هو من قام به التکلّم لا من قام به الکلام وهذا ظاهر جدّاً.

ص: ۱۵۹

متکلم بودن الهی ازنظر اشاعره ۹۵/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: متکلم بودن الهی ازنظر اشاعره

لاهیجی: اشاعره چهار عقیده دارند:

۱. صفتِ کلام معنایش مابه التکلم یعنی مرکب ازاصوات وحروف است؛

۲. متکلم کسی است که صفت یعنی کلام به معنای مابه التکلم به او قیام دارد؛

۳. قران قدیم است؛

۴. هرکسی که قائل به مخلوق بودن وحدوث قران شود کافر است.

متکلم بودن خداوند از نظر اشاعره: خداوند متکلم است به این معنا که کلامِ به معنای مابه التکلم به او قیام دارد؛ به این دلیل که متکلم موجودی است که صفتِ کلامِ به معنای مابه التکم به او قیام دارد.

اشاعره وقتی دیدند که کلامِ به معنای مابه التکلم حادث است واز طرفی حق تعالی قدیم است، گفتند که حق تعالی متکم است به کلام نفسی، وکلام نفسی چند ویژگی دارد: اولا، مدلول کلام لفظی است وکلام لفظی که همان اصوات وحروف باشند دال بر آن اند؛ ثانیا غیر از علم به مدلولات الفاظ، غیر از اراده ی القای کلام، غیر از قدرت برالقای کلام وغیر از حدیث نفس است؛ ثالثا، امر ثابت است که گذشته، حال وآینده ندارد وهمین طور متصف به خبر، امر، نهی، ندا واستفهام وتعجب نمی شود؛ ورابعا، کلام حقیقی همان کلام نفسی است که درنفس تحقق دارد وکلام لفظی به دلیل دلالت وحکایت از کلام نفسی کلام نامیده می شود.

دلایل: اشاعره بر مدعای شان سه دلیل دارند، دو دلیل عمده که بطور مستقل آمده ودلیل سوم در ذیل دلیل دوم.

دلیل اول: فخررازی در المحصل به قول شاعر استناد کرده که می گوید:

انّ الکلام لفی الفؤاد وإنّما جُعل اللّسان علی الفؤاد دلیلا

ص: ۱۶۰

(یعنی کلام درقلب است وآنچه که بر زبان می اید دال برآن امر قلبی است)

طبق این شعر کلام دوگونه است کلام قلبی وکلام لفظی که دال برکلام قلبی است وآنچه که حقیقتاً کلام است همان کلام قلبی است.

جواب: شاعر می گوید کلام لفظی دال برکلام قلبی است، اما نمی گوید که آنچه درقلب است غیر از علم به الفاظ، غیر از اراده القای کلام، غیر از قدرت برکلام وغیر از حدیث نفس است. چگونه بگوید امر غیر این هاست وحال آنکه هیچ قاعلی درنفس خود چیزی غیر از این امور_ علم، اراده، قدرت وحدیث نفس _ نمی یابد.

بیا خواجه درنقد المحصل: در ابتدا این بحث مطرح بود که کلام الهی قدیم است یا حادث؟ عجیب این است که علما وخلفا رفت وآمد می کردند، جلسات تشکیل می دادند وکسانی را که قائل به حدوث کلام می شدند با تازیانه وبلکه با شمشیر می زدند، وحال آنکه عقیده ی قدیم بودن کلام مبتنی بر شعری است،که اخطل سروده.

عجیب تر از تازیانه وشمشیر زدن تکفیر کسانی است که منکر قدم کلام الهی می شدند.

شارح مقاصد: بحث ومناظره درباره کلام نفسی واینکه کلام نفسی همان قران است، همان مناظره ی ابوحنیفه وابویوسف است که شش ماه طول کشید وآخر به این تنتجه رسیدند که هرکسی قائل به مخلوق بودن قران شود کافر است.

متن: والأشاعره توهّموا أنّ الصفه[:صفتی که برای حق تعالی است] هو الکلام بمعنی مابه التکلّم، والمتکلّم هو من قام به الکلام بهذ المعنی[:کلام به معنای مابه التکلم]، وأطلقوا[:مطلق گذاشته اند] القول بأنّ القرآن قدیم، وأنّ من قال بخلق القرآن وحدوثه مُبدعٌ، بل کافرٌ.

ص: ۱۶۱

ثمّ لمّا رأوا أنّ الكلام بهـذا المعنى[:به معناى مابه التكلم] ـ الّذى حقيقته[:ماهيتش] ليست إلّا الأصوات و الحروف الحادثه ـ لا يجوز أن يكون قائماً بـذاته تعالى، اخترعوا[:جواب لمّا] أمراً محالاً[:محال وقوعى] سـمّوه بالكلام النفسـىّ، و قالوا: إنّه هو مدلول الكلام اللّفظىّ[كلام لفظى دال است وكلام نفسى مـدلول كه درنفس مـا وجـود دارد]، و أرادوا به[:كلام نفسى] غير العلم بالمدلولات الألفاظ، و غيرَ إراده إلقاء الكلام، وغيرَ القدره على ذلك وغيرَ حديث النفس.

و قالوا: إنّه أمر واحـد فى نفسه ليس بخبرٍ و لا أمر و لا نهى إلى غير ذلك[:ندا، استفهام و...]، ولا يدخل فيه ماضٍ ولا حال و لا استقبال. وقالوا: إنّ الكلام حقيقةً ليس إلّا ذلك[:كلام نفسى]، واللّفظىّ إنّما يسمّى كلاماً لدلالته[:كلام لفظى] على ذلك[:كلام نفسى].

و عمده ما تمسكوا به فى ذلك أمران:

الأوّل[:مبتدا]: وهو ما عول عليه امامهم فى المحصل هو[:خبر] قول الشاعر:

إنّ الكلام لفى الفوائد[:قلب، دل] و إنّما جُعل اللّسان على الفؤاد دليلاً.

و إنّما العجب أنّهم[:اشاعره] من أين عرفوا أنّ مراد الشاعر ممّا فى الفؤاد غيرُ الأُمور المذكوره الّذى سـمّوه كلاماً نفسـيّاً؟ مع أنّى لا أظنّ أنّ عاقلاً يجد فى نفسه هذا الأمر المحال[:امر غير از علم، اراده و... كه كلام نفسى باشد].

و نعم مـا قـال المصـنّف فى "نقـد المحصل": فقـد صارت مسأله قِـدَم الكلام ـ إلى أن قام العلماء فيها[:مساله...] وقعـدوا[:يعنى جلسات تشـكيل دادنـد] وضـرب الخلفاءُ الأكابر لأجلها[:مساله] بالسوط[:تازيانه]، بل بالسّـيف ـ مُبتنيه على هذا البيت الّذى قاله الأخطل.

و الأعجب[:عجيب تر ازكارهاى علما وخلفا] تكفيرهم[:اشاعره] من يأبى القولَ بهذا الأمر المحال[:كلام نفسى].

قـال "شارح المقاصـد": «وعلى البحث و المناظره فى ثبوت الكلام النفسـىّ و كونه[:كلام نفسـى] هو القرآن ينبغى أن يحمل ما نُقل من مناظره أبى حنيفه و أبى يوسف سـتّه أشـهر، ثمّ اسـتقرّ رايهما[:ابى حنيفه وابى يوسف] على أنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر. انتهى».

دلایل اشاعره برکلام نفسی وجواب آن ۹۵/۱۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلایل اشاعره برکلام نفسی وجواب آن

اشاعره مدعی اند که خداوند متکلم است به معنای کلام نفسی، نه لفظی، وبراین مدعای شان سه دلیل اقامه کرده اند. دلیل اولش گذشت حال می پردازیم به دلیل دوم شان.

دلیل دوم: این دلیل سه مقدمه دارد:

مقدمه اول: متکلم کسی است که کلام به او قیام دارد، نه کسی که کلام را ایجاد می کند، چنانکه متحرِّك شی است که حرکت به او قائم است، نه موجِد حرکت درجسم دیگر.

مقدمه دوم: کلام یا لفظی است ویا نفسی

مقدمه سوم: کلام لفظی قائم به هواست نه قائم به متکلم.

نتیجه: متکلم کسی است که کلام نفسی به او قیام دارد؛ یعنی خداوند متکلم است به کلام نفسی.

جواب: کلام دومعنا دارد، یکی کلام به معنای تکلم که قدرت برایجاد کلام است ودیگری کلام به معنای مابه التکلم یا سخن که حاصل تکلم است. با این توضیح ما قبول داریم که کلام قیام به متکلم دارد، اما کلام به معنای تکلم که قدرت برایجاد کلام وسخن است، نه کلام به معنای مابه التکلم یا سخن که حاصل تکلم است؛ چرا که کلام به معنای مابه التکلم که الفاظ باشد قائم به هواست ولی هوا متکلم نیست. پس متکلم کسی است که کلام به معنای تکلم ـ یعنی قدرت بر ایجاد کلام ـ قائم به اوست، بعبارت دیگر متکلم کسی است که قدرت برایجاد کلام دارد، چنانکه متحرك موجودی است که قدرت برحرکت دارد.

دلیل سوم: متکلم وقتی که خبر می دهد، سوال می کند و... درنفس خود معانی را می یابد، که خبر، سوال و... درحقیقت تعبیر لفظی از آن معناست. پس امر، نهی، استفهام، تعجب، خبر واستخبار همه حاکی از امری است که در نفس متکلم وجود دارد، وآن امر یا معنا کلام نفسی نامیده می شود.

ص: ۱۶۳

جواب: آنچه را که متکلم درنفس خود می یابد علم، اراده وطلب است که درقالب انشا، اخبار، استفهام، تعجب و... وبا الفاظ بیان می شود. اما امر دیگری غیر از علم، اراده وطلب که کلام نفسی باشد درنفس وجود ندارد. پس کلام نفسی امر باطل است. ومصنف با عبارت « کلام نفسی غیر معقول است» اشاره به بطلان آن دارد.

متن: و الثانی: هو ما قالوا من أنّ المتکلّم من قام به الکلام لا من أوجد الکلام و لو فی محلٍّ آخَرَ؛ للقطع بأنّ موجد الحرکه فی جسم آخر لا یسمّی متحرّکاً.

و الجواب: ما مرّ من أنّ المتکلّم من قام به الکلام بمعنی[:متعلق کلام] التکلّم[:نه کلام به معنای سخن، که قائم به هواست]، وهو القدره علی إیجاد الکلام بمعنی ما به التکلّم و هو[:مابه التکلّم]ما یُلقیه المتکلّم إلی غیره لإظهار ما فی ضمیره ـ أعنی[تفسیر مایلقیه]: الألفاظ الداله علی المعانی بحسب الوضع ـ ولیس المتکلّم من قام به الکلام بمعنی ما به التکلم[:یعنی سخن] و إلّا[:اگر متکلّم من قام به مابه التکلّم باشد] لزم کون الهواء متکلّماً، لکون الألفاظ قائمه به، وحینئذ[:دراین هنگام که معنای متکلّم من قام به التکلم است، نه قام به الکلام] یکون الأمر فی صیغه الفاعل هاهنا[:درباب کلام] و فی المتحرّک و أمثال ذلک علی سبیل واحد، کما لا یخفی.

و أمّا تمسّکهم فی ثبوت الکلام النفسی بأنّ من یورد صیغه أمر أو نهی أو إخبار أو إستخبار أو غیر ذلک، یجد فی نفسه معان، ثمّ یعبّر عنها[:معانی] بالألفاظ الّتی نسمیها الکلام الحسّیَّ فهذا المعنی الّذی یجده فی نفسه و یدور فی خلده[:درقلب خودش می یابد] و هو الّذی نسمّیه الکلام النفسیّ.

ص: ۱۶۴

فقـد مرّ الجـواب عنـه فی مبحـث «الأـصوات مـن الأـعراض» عنـد شــرح قـول المصـنّف:«ولاـ یُعقـل کلاـم غیره[:کلاـم لفظی]».
وحاصـله[:جواب]: منع کون تلـک المعـانی الّتی یجـده غیرَ الإـراده والطلب والعلم. فمن أراد تفصـیل الجواب وتحقیقه[:جواب]
فلیراجع إلی هنالـک[:بحث اصوات از اعراض]؛ فإنّـا لاـ نطوّل الکلام بإ عاده ذلک. و إلی بطلان کلام النفسـیّ و الإشاره إلی ما
أشـار إلیه هنـاک[:بحث اصوات] أشـار بقوله: (والنفسـانیّ[:کلام نفسـی] غیر معقولٍ). قـد بلغ شـرحه[:لاهیجی] إلی هنا[:عبارت
مصححین].

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹